شرح قواعد العقائد للإمام الغزالي

(505هـ)

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

(الطبعـــة الأولـــى)

(1437هـ - 2016م)

منشـــورات الأصـــلين

info@aslein.org

شرح قواعد العقائد للإمام الغزالي
(505هـ)

للشّيخ
محمّد الأمين الشّرواني
(1036هـ)

تحقيق: زكرياء جبلي

منشـــورات الأصـــلين
info@aslein.org

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة التّحقيق

الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمّدٍ ومن تبعه إلى يوم الدّين.

وبعدُ، فإنّ من بين العلوم التي حظيت بالاهتمام الكبير من طرف علماء الشّريعة علمُ الكلام، الذي يُعنى بالبحث في أدلّة أصول الدّين، ويُعدّ الحصن الحصين لعقائد المسلمين، وذلك لما يورثه من يقينٍ، وقدرةٍ على إيراد الحجج ودفع الشّبه، والذي به يرقى المكلّفُ من حضيض التّقليد إلى أنوار العلم والتّحقيق، وكيف لا وهو العلم الباحث عمّا يجب وما يستحيل وما يجوز في حقّ الله وحقّ رسله الكرام، وعن أحوال المعاد والسّمعيّات على قانون الإسلام، فكان أن ألّف فيه العلماء المختصرات والمطوّلات، نثرًا ونظمًا.

هذا، وإنّ من بين أشهر الأعلام الذّين وصلتنا مؤلّفاتهم في علم الكلام على طريقة أهل السّنّة من السّادة الأشاعرة حتّى القرن الخامس:

- الإمام أبو الحسن الأشعريّ (324 هـ): كتاب اللّمع في الرّدّ على أهل الزّيغ والبدع، رسالة استحسان الخوض في علم الكلام.
- أبو عبد الله الحليمي (403 هـ): شعب الإيمان.
- القاضي أبو بكرٍ الباقلّاني (404 هـ): الإنصاف فيما يجب اعتقاده، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، إعجاز القرآن، تمهيد الأوائل وتلخيص الدّلائل، هداية المسترشدين.
- أبو بكر محمّد بن فورك ابن فورك (406 هـ): شرح رسالة العالم والمتعلّم، مشكل الحديث (أو: تأويل الأخبار المتشابهة).
- أبو إسحاق الإسفراييني (418 هـ): عقيدة أبي إسحاق الإسفراييني.
- القاضي عبد الوهاب بن نصر بن علي التغلبي البغدادي (422): شرح

مقدّمة العقيدة من رسالة ابن أبي زيدٍ القيروانيّ.

- أبو منصور عبد القاهر البغدادي (429 هـ): أصول الدّين.
- أبو جعفر السّمناني (444 هـ): البيان عن أصول الإيمان.
- أبو عمر الدّاني (444 هـ): الرّسالة الواعية لمذهب أهل السّنّة في الاعتقادات وأصول الدّيانات.
- أبو بكر البيهقي (458 هـ): الأسماء والصّفات، الاعتقاد.
- أبو القاسم القشيري (465 هـ): لمع في الاعتقاد.
- أبو إسحاق الشّيرازي (476 هـ): الإشارة إلى مذهب أهل الحقّ.
- إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (478 هـ): الشّامل، الإرشاد، اللّمع.
- أبو سعيد المتولّي (478 هـ): المغني.
- أبو بكر المرادي الحضرمي (489 هـ): العقيدة.
- أبو بكر محمّد بن سابق الصّقلّي (493 هـ): الحدود الكلاميّة والفقهيّة على رأي أهل السنّة الأشعريّة.
- أبو القاسم الحسين بن المفضل الراغب الأصفهاني (ت 502): كتاب الاعتقاد.

وإنّ من بين متكلّمي أهل السنّة الذي هذّبوا هذا العلم وصنّفوا فيه، الإمام أبو حامدٍ الغزاليّ رحمه الله الذي عُدّ مجدّد المئة الخامسة[1]، فقد درّسه وألّف فيه، وإنّ أهمّ كتابين ألّفهما في الكلام: قواعد العقائد، والاقتصاد في الاعتقاد.

---

(1) كما قال عنه السّيوطيّ في نظمه للمجدّدين:

والخامس الحبر هو الغزالي   وعدّه ما فيه من جدال

وقد جعل الإمام الكتاب الأوّل في مرتبة الاقتصار، والثّاني في مرتبة الاقتصاد، قال رحمه الله:

«ومقصود حفظ السّنّة تحصيل رتبة الاقتصار منه بمعتقدٍ مختصرٍ، وهو القدر الذي أوردناه في كتاب قواعد العقائد من جملة هذا الكتاب [أي: إحياء علوم الدّين]، والاقتصاد فيه ما يبلغ قدر مائة ورقةٍ وهو الذي أوردناه في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد»[1].

أمّا كتاب **الاقتصاد في الاعتقاد** فهو كتابٌ مبسوطٌ، ولا نعلم شارحًا له من المتقدّمين، إلّا أنّ الزّبيديّ قد ذكر أنّه شُرح، قال رحمه الله: «وهو كتاب جليلٌ مرّ ذكره في شرح خطبة الكتاب، وشرحه غير واحدٍ من الأئمّة»[2].

هذا وقد خُدم الكتاب في هذا العصر بالشّرح والتّعليق، وكان من أهمّ ذلك:

- السّداد في الإرشاد إلى الاقتصاد في الاعتقاد، للشّيخ الدّكتور مصطفى عبد الجواد عمران، وهي تعليقات وشروح على مواضع من الكتاب.
- هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد، لمحمّد عبد الفضيل القوصي.
- مذكّرة صالح شرف على الاقتصاد في الاعتقاد.
- تحقيق الشّيخ أنس الشّرفاوي، طبعة دار المنهاج.

وأمّا كتاب **قواعد العقائد**، فهو ما جاء في مقدّمة كتاب إحياء علوم الدّين للإمام الغزاليّ، وهو على أربعة فصولٍ:

الفصل الأوّل: في ترجمة عقيدة أهل السّنّة.

الفصل الثّاني: في وجه التّدريج إلى الإرشاد وترتيب درجات الاعتقاد.

---

(1) إحياء علوم الدين 1/ 40.

(2) إتحاف السّادة المتّقين، 2/ 61.

الفصل الثّالث: في لوامع الأدلّة للعقيدة التي ترجمناها بالقدس.

الفصل الرّابع: في الإيمان والإسلام.

وقد شرح الفصلَ الأوّلَ منه وعلّق على بعض الفصل الثّاني الشّيخُ أحمد زرّوق الفاسي (899 هـ)[1] في كتابه: 'شرح عقيدة الغزالي'، وشرحه كذلك شرحًا آخر أخصر من الأوّل في كتاب: 'اغتنام الفوائد بشرح قواعد العقائد'[2].

وقد شرح الفصل الثّالث منه الشّيخُ محمّد الأمين بن صدر الدّين الشّرواني (وهو الكتاب الذي بين أيدينا).

وقد شرح جميع فصوله الشّيخ الزّبيديّ ضمن كتاب: 'إتحاف السّادة المتّقين بشرح إحياء علوم الدّين'[3].

هذا، وقد يكون للكتاب شرحٌ آخر لم أقف عليه، وهو:

- شرح قواعد العقائد للغزالي – لركن الدين الحسن بن رضي الدين محمد بن شرفشاه الحسيني الأسترابادي المتوفى سنة ٧١٥ هـ.

ولمّا كان البحث في هذا العلم وإعادة تنقيحه ونشر أبحاثه وكتبه واجبًا كفائيًّا، سعيت إلى إخراج بعضٍ ممّا سطّره علماءنا الأجلّاء فيه، فاعتنيت هنا بشرح الشّرواني على قواعد العقائد للإمام الغزاليّ، وقد قدّمت أوّلًا بترجمةٍ للإمام الغزاليّ موجزةٍ (وذلك لشهرته)، ثمّ بترجمةٍ للإمام الشّرواني.

وأسأل الله أن يكون هذا العمل خالصًا لوجهه، وأن ينفع به.

---

(1) وقد طُبع بتحقيق الدّكتور محمّد عبد القادر نصّار، دار الكرز للنّشر والتّوزيع –مصر.

(2) وقد طُبع كذلك بتحقيق الدّكتور محمّد عبد القادر نصّار، دار الكرز للنّشر والتّوزيع – مصر.

(3) وقد أُفرد شرح قواعد العقائد منه بالطّبع: «شرح كتاب قواعد العقائد من كتاب إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين»، دار الكتب العلميّة بيروت – لبنان.

النّسخ المعتمدة في التّحقيق

حصلت على ثلاث نسخٍ مخطوطةٍ من الشّرح:

1- النسّخة الأولى (أ): مخطوطة من مكتبة راغب باشا التّركيّة، ورد بفهرس المكتبة أنّها بخطّ المؤلّف، وفي آخرها: «تمّ على يد الفقير الجاني محمّد أمين الشّرواني هذا الشّرح الغزير المعاني وقت الظّهر في اليوم الرّابع من شهر ذي الحجّة الحرام من شهور سنة سبعة عشر وألف من الهجرة بمدينة آمد المحروسة، نفعني الله بها وسائر أصحاب التّحصيل»[1]، بها 88 ورقة (176 صفحة، 21 سطر بالصّفحة)، مكتوبةٌ بخطٍّ جميلٍ مقروءٍ، وهي أوضح النّسخ، وقد جُعل فيها كلام الغزاليّ تحت خطٍّ أحمر، وبها بعض التّعليقات على الهامش.

2- النّسخة الثّانية (ب): مخطوطة من المكتبة السّليمانيّة بتركيا، خطّها جميلٌ وواضح، بها 95 ورقة (190 صفحة، 19 سطر بالصّفحة)، لا تحوي أيّ تعليقات على الهامش.

3- النّسخة الثّالثة (ج): مخطوطة حصلت عليها من موقع «المكتبة البريطانيّة» http://eap.bl.uk، بها 105 صفحة (26 سطر بالصّفحة)، بها نقصٌ بأوّلها يُقدّر بـ15 ورقة، وخطّها غير واضحٍ، وبها بعض التّعليقات على الهامش.

(1) وقد وردت نفس هذه العبارة بالنّسخة الثّالثة، والتي أرجّح كونها الأصل، لكونها أكثر ضبطًا.

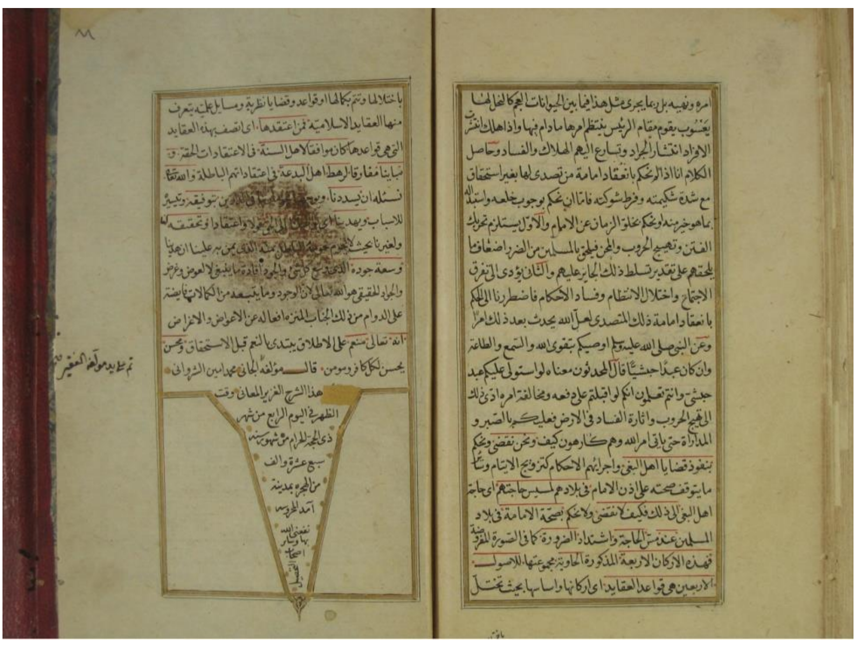
منهج التّحقيق:

- كِتابة نصّ الشّرح وفق قواعِد الإملاء الحديثة.
- عزو الآيات القرآنيّة والأحاديث النّبويّة، وقد أثبتّ العزو بالهامش.
- عزو الاقتباسات من الكتب التي استطعت الوصول إليها.
- ترجمة بعض الأعلام الوارد ذكرهم.
- التّعليق على بعض المسائل التي رأيتها تحتاج بسطًا، وشرح بعض الكلمات الغامضة.
- إثبات ما أراه الأصحّ بمتن الكتاب، معتمدًا طريقة النّصّ المختار، مشيرًا إلى الخلاف المغيّر للمعنى إذا وُجِد.
- قد أضيف ما لا يستقيم النصّ إلّا به أو ما يقتضيه السّياق أو بعض العناوين بين المعقوفتين [ ].

صور المخطوطات المعتمدة



ورقة من المخطوطة (أ)



الورقة الأخيرة من المخطوطة (أ)

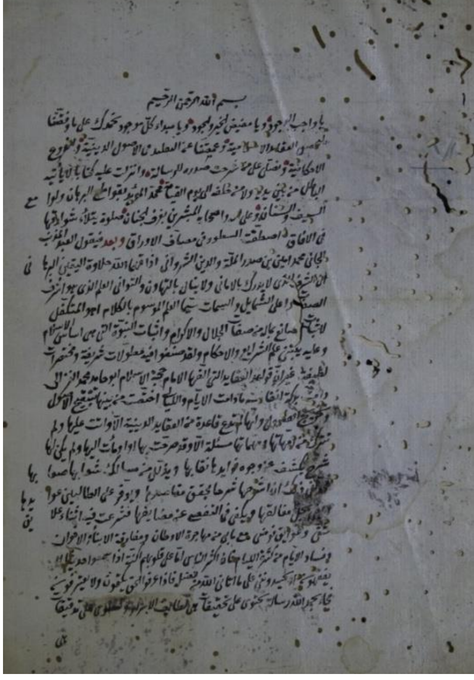




الورقة الأولى من المخطوطة (ب)



الورقة الأخيرة من المخطوطة (ب)



الصّفحة الأولى من المخطوطة (ج)

الصّفحة ما قبل الأخيرة من المخطوطة (ج)



ترجمة الإمام أبي حامدٍ الغزاليّ[1]

اسمه وكُنيته:

مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن أَحْمد الطّوسي[2] أَبُو حَامِد الْغَزالِيّ حجَّة الْإِسْلام.

حياته ونشأته:

كَانَ وَالِده يغزل الصُّوف ويبيعه فِي دكّانه بطوس فَلَمَّا حَضرته الْوَفَاة وصّى بِهِ وبأخيه أَحْمد إِلَى صديقٍ لَهُ متصوّفٍ من أهل الْخَيْر، وَقَالَ لَهُ إِنّ لي لتأسفا عَظِيما على تعلم الخطّ وأشتهي استدراك مَا فَاتَنِي فِي وَلَديّ هذَيْن، فعلّمهما وَلَا عَلَيْك أَن تنفذ فِي ذَلِك جَمِيع مَا أخلفه لَهما، فَلَمَّا مَاتَ أقبل الصُّوفِي على تعليمهما إِلَى أَن فني ذَلِك النّزر الْيَسِير الَّذِي كَانَ خَلفه لَهما أَبوهُمَا، وَتعذّر على الصُّوفِي الْقيام بقوتهما، فَقَالَ لَهما اعلما أَنِّي قد أنفقت عَلَيْكُمَا مَا كَانَ لَكمَا، وَأَنا رجلٌ من الْفقر والتجريد بِحَيْثُ لَا مَال لي فأواسيكما بِهِ، وَأَصْلح مَا أرى لَكمَا أَن تلجآ إِلَى مدرسةٍ كأنّكما من طلبة الْعلم فَيحصل لَكمَا قوت يعينكما على وقتكما. ففعلا ذَلِك وَكَانَ هُوَ السَّبَب فِي سعادتهما وعلو درجتهما.

وَكَانَ الْغَزالِيّ يَحْكِي هَذَا وَيَقُول طلبنا الْعلم لغير الله فَأبى أَن يكون إِلَّا لله.

ويحكى أَنّ أَبَاهُ كَانَ فَقِيرًا صَالحا لَا يَأْكُل إِلَّا من كسب يَده فِي عمل غزل الصُّوف وَيَطوف على المتفقهة ويجالسهم ويتوفر على خدمتهم ويجد فِي الْإِحْسَان إِلَيْهِم وَالنَّفَقَة بِمَا يُمكنهُ، وَأَنه كَانَ إِذا سمع كَلَامهم بَكَى وتضرع وَسَأَلَ الله أَن يرزقه ابْنًا ويجعله فقهيا، ويحضر مجَالِس الْوَعْظ فَإِذا طَابَ وقته بَكَى وَسَأَلَ الله أَن يرزقه ابْنًا واعظا فَاسْتَجَاب الله دعوتيه.

---

(1) تُرجم للغزاليّ كثيرًا، ودوّنت حوله دراساتٌ كثيرةٌ، لذلك سأكتفي بترجمةٍ مختصرةٍ له، مأخوذةٌ من طبقات الشّافعيّة للسّبكي 6/ 191.

(2) نسبة إلى بلدة طوس الموجودة في خراسان، والتي تعرف الآن باسم مدينة مشهد موجودة في إيران.

أما أَبُو حَامِد فَكَانَ أفقه أقرانه وَإِمَام أهل زَمَانه وَفَارِس ميدانه كَلمته شهد بهَا الْمُوَافق والمخالف وَأقرّ بحقيتها المعادي والمحالف، وَأما أَحْمد فَكَانَ واعظًا تنفلق الصم الصخور عِنْد اسْتِمَاع تحذيره وترعد فَرَائض الْحَاضِرين فِي مجَالِس تذكيره.

شيوخه:

قَرَأَ فِي صباه طرفا من الْفِقْه ببَلَدِهِ على أَالْ**أَحْمد بن مُحَمَّد الراذكاني**، ثمَّ سَافر إِلَى جرجان إِلَى الإِمَام **أبي نصر الْإِسْمَاعِيلِيّ** وعلّق عَنهُ التعليقة، ثمَّ رَجَعَ إِلَى طوس، ثمَّ إِن الْغَزالِيّ قدم نيسابور ولازم **إِمَام الْحَرَمَيْنِ**.

وَذكر الْحَافِظ ابْن عَسَاكِر أَنه سمع صَحِيح البُخَارِيّ من **أبي سهل مُحَمَّد ابْن عبد الله الحفصي**.

مكانته العلميّة:

جدّ واجتهد حَتَّى برع فِي الْمَذْهَب وَالْخلاف والجدل والأصلين والمنطق وَقَرَأَ الْحِكْمَة والفلسفة وَأحكم كلّ ذَلِك، وَفهم كَلَام أَرْبَاب هَذِه الْعُلُوم وتصدى للرَّدّ على مبطليهم وَإِبْطَال دعاويهم، وصنّف فِي كلّ فن من هَذِه الْعُلُوم كتبًا أحسن تأليفها وأجاد وَضعهَا وترصيفها.

وَكَانَ رَضِي الله عَنهُ شَدِيد الذكاء سديد النّظر عَجِيب الْفطْرَة مفرط الْإِدْرَاك قويّ الحافظة بعيد الْغَوْر غوّاصًا على الْمعَانِي الدّقيقة، جبل علمٍ مناظرًا محجاجا.

وَكَانَ إِمَام الْحَرَمَيْنِ يصف تلامذته فَيَقُول الْغَزالِيّ: بَحر مغدق، وإلكيا أَسدٌ مخرق، والخوافي نَارٌ تحرق[1].

---

(1) وقد نقل ابن عساكر ما يشابهه في غيره هؤلاء، قال: «وحكى لي من أثق به: أن الصّاحب بن عباد كان إِذَا انتهى إلى ذكر الباقلّانيّ، وابْن فورك، والاسفرايينيّ -وكانوا متعاصرين من أصحاب الأشعري-، قَالَ لأصحابه: ابْن الباقلانيّ بحرٌ مغرق، وابْن فورك صلٌّ مطرق، والاسفراييني نَارٌ تحرق»، تبيين كذب المفتري ص244.

تدريسه للعلم:

ثمَّ لما مَاتَ إِمَام الْحَرَمَيْنِ خرج الْغَزالِيّ إِلَى المعسكر قَاصِدًا للوزير نظام الْملك -إِذْ كَانَ مَجْلِسه مجمع أهل الْعلم وملاذهم- فناظر الْأَئِمَّة الْعلمَاء فِي مَجْلِسه وقهر الْخُصُوم وَظهر كَلَامه عَلَيْهِم واعترفوا بفضله، وتلقّاه الصّاحب بالتّعظيم والتّبجيل، وولّاه تدريس مدرسته بِبَغْدَاد وَأمره بالتّوجّه إِلَيْهَا.

فَقدم بَغْدَاد فِي سنة أَربع وَثَمَانِينَ وَأَرْبَعمِائَة ودرّس بالنّظاميّة، وأعجب الْخلق حسن كَلَامه وَكَمَال فَضله وفصاحة لِسَانه ونكته الدقيقة وإشاراته اللّطيفة وأحبّوه.

وَأَقَام على تدريس العلم ونشره بالتعليم والفتيا والتّصنيف مُدَّة عَظِيم الجاه زَائِد الحشمة عالي الرُّتْبَة مسموع الْكَلِمَة مَشْهُور الِاسْم تضرب بِهِ الْأَمْثَال وتشد إِلَيْهِ الرّحال، إِلَى أَن عزفت نَفسه عَن رذائل الدُّنْيَا فرفض مَا فِيهَا من التَّقَدُّم والجاه وَترك كلّ ذَلِك وَرَاء ظَهره وَقصد بَيت الله الْحَرَام.

رحلاته:

خرج إِلَى **الْحَج** فِي ذِي الْقعدَة سنة ثَمَان وَثَمَانِينَ واستناب أَخَاهُ فِي التدريس، وَدخل **دمشق** فِي سنة تسع وَثَمَانِينَ فَلبث فِيهَا يويمات يسيرَة على قدم الْفقر، ثمَّ توجه إِلَى **بَيت الْمُقَدّس** فجاور بِهِ مُدَّة، ثمَّ عَاد إِلَى دمشق وَاعْتَكف بالمنارة الغربية من الْجَامِع وَبهَا كَانَت إِقَامَته.

وَاسْتمرّ يجول فِي الْبلدَانِ ويزور الْمَشَاهد وَيَطوف على التُّرَاب والمساجد، ويأوي القفار ويروّض نَفسه ويجاهدها جِهَاد الْأَبْرَار ويكلّفها مشاق الْعِبَادَات بأنواع الْقرب والطّاعات، إِلَى أَن صَار قطب الْوُجُود وَالْبركَة الْعَامَّة بِكُل مَوْجُود وَالطَّرِيق الموصلة إِلَى رضَا الرَّحْمَن والسبيل الْمَنْصُوب إِلَى مَرْكَز الْإِيمَان، ثمَّ رَجَعَ إِلَى **بَغْدَاد** وَعقد بهَا مجْلِس الْوَعْظ وَتكلم على لِسَان أهل الْحَقِيقَة وَحدّث بِكِتَاب الْإِحْيَاء.

ثمَّ عَاد الْغَزالِيّ إِلَى **خُرَاسَان** ودرّس بِالْمَدْرَسَةِ النظامية **بنيسابور** مُدَّة يسيرَة وكلّ



قلبه مُعَلّق بِمَا فتح عَلَيْهِ من الطَّرِيق، ثمَّ رَجَعَ إِلَى مَدِينَة **طوس** وَاتخذ إِلَى جَانب دَاره مدرسة للفقهاء وخانقاه للصّوفيّة، ووزّع أوقاته على وظائف من ختم الْقُرْآن ومجالسة أَرْبَاب الْقُلُوب والتّدريس لطلبة الْعلم وإدامة الصَّلَاة وَالصِّيَام وَسَائِر الْعِبَادَات إِلَى أَن انْتقل إِلَى رَحْمَة الله تَعَالَى ورضوانه.

وفاته:

وَكَانَت وَفَاته قدس الله روحه بطوس يَوْم الِاثْنَيْنِ رَابِع عشر جُمَادَى الْآخِرَة سنة خمس وَخَمْسمِائَة 505 هـ

مصنفاته:[1]

في العقيدة وعلم الكلام:

- الاقتصاد في الاعتقاد.
- بغية المريد في مسائل التوحيد.
- إلجام العوام عن علم الكلام.
- المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى.
- فيصل التّفرقة بين الإسلام والزّندقة.

في الرّدود على المخالفين

- فضائح الباطنية.
- مقاصد الفلاسفة، وتهافت الفلاسفة.

في علم المنطق:

- معيار العلم في فن المنطق.
- محك النظر في المنطق.

---

(1) وقد صنّف البدويّ كتابًا جامعًا لمصنّفات الإمام، وسنكتفي بذكر المشهور منها والمتحقّق من نسبته إليه.



- القسطاس المستقيم.

في علم الفقه:

- البسيط في الفروع.
- الوسيط، في فقه الإمام الشافعي.
- الوجيز، في فقه الإمام الشافعي.

في علم أصول الفقه:

- المستصفى في علم أصول الفقه.
- المنخول في علم الأصول.
- شفاء الغليل في القياس والتعليل.
- أساس القياس.

في علم الجدل:

- المنتحل في علم الجدل.
- مآخذ الخلاف.
- لباب النظر.
- تحصين المآخذ في علم الخلاف.

في علم التّصوّف:

- إحياء علوم الدّين.
- بداية الهداية.
- أيّها الولد.
- الأربعين في أصول الدين.
- ميزان العمل.

ترجمة الشّيخ محمّد الأمين الشّرواني

اسمه وكُنيته:

محمّد الأمين بن صدر الدّين الشرواني (نسبة إلى شروان من نواحي بخارا[1]) نزيل القسطنطينية[2].

نشأته:

أقام في آمد بديار بكر، وفي القسطنطينية أقام مدة في الآستانة ودرس بمدرسة السلطان أحمد.

مكانته العلميّة:

من فقهاء الحنفيّة، مفسّرٌ عالم مشارك في أنواع من العلوم، من أعاظم المحقّقين المشهورين في سائر الأقطار بفنون العلوم وقوّة الأنظار، إلى خلقٍ عظيمٍ وطبعٍ كريمٍ، كانت له في الرّوم رياسةٌ عظيمة، ومكانةٌ بين الموالي جسيمة.

قال عنه الكوثريّ: «وكان المحقّق محمّد أمين بن صدر الدّين الشّرواني المتوفّى سنة 1036 من النّوابغ في العلوم العقلية في بلاد العجم، وحينما استفحل الشّرّ في أذربيجان كان الوزير نصوح باشا انتدب لتهدئة الفتن في تلك الديار، وفي أثناء زحفه وجد العالم المذكور قد التجأ إلى البلاد العثمانية فرحّب به غاية التّرحيب،

(1) مدينة من مدن أوزباكستان حاليًا.

(2) قد لخّصت التّرجمة ممّا ورد بالكتب التّالية: خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر 2/ 416، معجم المؤلفين 9/ 73، معجم المفسرين من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر 2/ 495، هديّة العارفين 2/ 275، طبقات المفسّرين 415، فوائد الارتحال ونتائج السّفر في أخبار القرن الحادي عشر 1/ 104، مجلّة كليّة الإلهيّات بجامعة مرمرة – رقم 15 سنة 1997 (أفادني به الباحث الفاضل يوسف أريكانير من تركيا).



وعند انتهاء سكّين الفتنة استصحبه إلى دار الخلافة، ولمّا رآه علماء العاصمة أعجبوا بدقة أنظاره واختصاصه البالغ في العلوم العقلية، فطلبوا إليه أن يلقي دروسًا في تلك العلوم فانخرط في سلك المدرّسين هناك، وبدأ يدرّس فاجتمع عليه من الأفاضل ما يزيد عددهم على ثلاثمائة رجل فأنعش في نفوسهم روح التعمق في تلك العلوم وملأ البلاد علما.

وممّا وقع له هناك أنّه لما سمع عصريّه قاضي زاده الرّياضي (وهو غير شارح الجغميني) بصيت الشرواني هذا حضر إلى الآستانة بغيةَ اختبارِ علمِ هذا النّزيل الكريم وقصدَ إلى منزله توًّا، فأخبروا الشرواني بمقدم قاضي زاده إلى الآستانة بغية اختبار علمه، فلم يكترث حتّى دخل إليه، فنهض الأستاذ قليلاً ثم جلس فقال له قاضي زاده: عندي ثلاثون سؤالًا في أنواع العلوم، أريد جوابها منك، وكان الشّرواني مضطجعاً على الوسادة فقال: والله لا رفعت جنبي على الوسادة حتّى أجيبك عنها، هات ما عندك. فشرع قاضي زاده يورد له السّؤال، فقبل أن يتمّمه يجيبه عنه بلا تمكّثٍ ولا تمهّل، ويقبل السّائل الجواب ويكتب، إلى أن أتى على الجميع، فأسقط قاضي زاده في يده وتبيّن له أنه بحرٌ لا ساحل له فطار صيته كلّ مطار... وكلّ مؤلفاته تدل على استبحاره في العلوم»[1]

قال عنه صاحب خلاصة الأثر: «أجلّ أفراد الدنيا في التّحقيق والتّجر من كلّ فنٍّ لم تر عين من وصل إلى شمّة من ذكائه وتضلّعه من العلوم في عصره... ولّاه السلطان أحمد مدرسته برتبة قضاء قسطنطينية، وانعكفت عليه الأفاضل وكان يحضر درسه ما يزيد على ثلاثمائة تلميذ.

وحكى لي من فطانته وتحقيقه واستحضاره للمسائل وأجوبتها ما يبهر العقل»[2].

---

(1) مقالات الكوثري 441-442.

(2) خلاصة الأثر 3/ 475.

وقال هو عن نفسه: «لمّا كان العلم أفضل ما يتنافس فيه المتنافسون كما قال عزّ من قائلٍ: ﴿ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾[1] شمّرت عن ساق الجدّ لتحصيله، باحثًا عن إجماله وتفصيله مدّةً، آخذًا من أفواه فحول العلماء في الآفاق، وبرهةً متصفّحًا في الزّبر والأوراق، حتّى وفّقت في أكثر الفنون بتحقيقاتٍ لم يسمعها الآذان، وتدقيقاتٍ لم يسمح بمثلها الخواطر والأذهان، فسوّدت الكراريس، وزيّنت وجوه القراطيس، واشتغلت سنين بنشر المعارف وإفادة اللّطائف، ومدّ باع الجدال، وبسط كفّ القيل والقال، وتحرير الحواشي، وإزالة الحجب عن المطالب والغواشي»[2]

رحلاته:

والمؤلّف كان كثير الأسفار، كما يُخبر هو عن نفسه: «وطفت أجوب من أرضٍ إلى أرضٍ، وأسير في الأقطار بالطّول والعرض، حتّى وقفت بالفوز إلى المطلب الأسنى والمقصد الأعلى، وهو زيارة الحرمين الشّريفين، شرّفهما[3] الله تعالى مدى اختلاف اللّيل والنّهار، فلمّا قضينا منى كلّ حاجة ... حتّى أنخنا بمدينة السّلام، أعني محروسة دمشق الشّام»[4]

ذرّيّته:

أعقب ذريّةً صالحين، وممّن تُرجم له منهم:

- ولده روح الله بن مُحَمَّد أَمِين بن صدر الدّين الشرواني الأَصْل، قَاضِي الْقُضَاة الْفَاضِل البارع الأديب، كَانَ أحد أجلّاء الموَالِي، لَهُ جاه عريضٌ وحشمةٌ وافرةٌ وَتثبّتٌ فِي الْأُمُور ودأبٌ فِي الاشتغال، حَتَّى تنبل ولازم من

---

(1) [سورة الزمر:9].

(2) تفسير سورة يس، ص40.

(3) بالأصل: شرّفهم.

(4) تفسير سورة الفتح، ص9.

شيخ الْإِسْلَام الْمولى أسعد، ودرس بمدارس قسطنطينية إِلَى أَن وصل إِلَى إحدى الْمدَارِس السليمانية وَولي مِنْهَا قَضَاء الْقُدس ثمَّ ولب وحلب ومصر وأدرنة وقسطنطينية، وَكَانَ ينظم الشّعْر بالتركية ومخلصه على طريقتهم روحي، وَله التَّارِيخ الْمَشْهُور قَالَه لما تسلطن السُّلْطَان، توفيّ سنة 1071.[1]

من أحفاده:

- المولى صادق أفندي: صار شيخ الإسلام بالقسطنطينيّة مرّتين (من أعيان الفضلاء المحقّقين المشهورين).

شيوخه:

- والده الملّا محمّد أمين.
- الملا حسين الخلخالي[2] (1014 هـ - 1605م)

حسين بن حسن الحسيني، الخلخالي، الحنفي، مفسّر، نحويّ، منطقيّ، فلكيّ.

من آثاره: حاشية على حاشية العصام على تفسير البيضاوي، إثبات الواجب، رسالة في المبدأ الأوّل وصفاته، شرح الكافية لابن الحاجب، وحاشية على شرح العقائد العضديّة، حاشية على حاشية الدّوّاني على تهذيب المنطق والكلام للتفتازاني.

تلاميذه:

- عبد الرَّحِيم بن مُحَمَّد مفتي الدولة العثمانية

الْمُحَقق الشهير أحد أَعْيَان عُلَمَاء الزَّمَان الَّذين ابتهجت بهم الْأَوْقَات وتزينت بحلى مآثرهم الْأَيَّام رَحل فِي مبدأ أمره من بَلَده ادنه إِلَى بِلَاد الأراد وَقَرَأَ بهَا الْعُلُوم الْحِكَمِيَّة والرياضية والطبيعية والإلهية على الْمولى أَحْمد المنجلي وَالْمولى حُسَيْن الخلخالي وَالْمولى مُحَمَّد أَمِين بن صدر الدّين الشرواني وفَاق فِي الْمعرفَة والاتقان ثمَّ

---

(1) هدية العارفين 2/ 289.

(2) معجم المؤلّفين 3/ 319.

اعتني بتتميم الْمَادَّة حَتَّى اجْتمع فِيهِ من الْفُنُون مَا لم يجْتَمع فِيمَا سواهُ مِمَّن عاصره وَكَانَ فِي جَمِيع أحواله مثابراً على التَّحْصِيل لَا يمل وَلَا يفتر.[1]

- درويش مصطفى بن قاسم الطرابلسي[2]

الشيخ درويش مصطفى بن قاسم بن عبد الكريم بن قاسم بن محيي الدين الجلبي الشافعي مذهباً الوفائي طريقة ومشرباً. وينتهي نسبه فيما أخبرني به إلى سيدي محمد بن الحنفية رضي الله تعالى عنه.

ولد بمدينة طرابلس الشام سنة تسعمائة وسبعة وثمانين 987 ونشا بها وتأدب على الشيخ عبد النافع الحموي مفتي الحنفية والشيخ محمد الحق الشافعي والشيخ عبد الخالق المصري وغيرهم ثم دخل دمشق الشام سنة ألف وأربعة عشر 1014 فحضر مجالس العلم وحاضر ثم دخل مصر فأخذ الفقه والنحو عن الشيخ نور الدين الزيادي والشيخ أبي بكر الشنواني وغيرهما، وأخذ المنطق عن الشيخ سالم التستري والكلام عن الشيخ أحمد الغنيمي والشيخ إبراهيم اللقاني، ثم دخل القسطنطينية وأخذ عن صدر الدين زاده وعن العلامة محمد أفندي المفتي مع الملازمة في الطريق، ثم قدم المدينة النبوية سنة ألف وسبع وعشرين 1027 زائراً، ثم قدمها ثانياً سنة اثنين وثلاثين 1032 وهو يرفل في ثياب الجمال والجلالة، وأقام بها وتأهل وأحسن السيرة والشهرة، وتقيّد بنشر العلم الشّريف والتّدريس بالمسجد النّبوي، ثمّ لزم حاله لمّا كثر الدّخيل، وتقدّم الدّنى والعويل، وكثر في اللّغو القال والقيل، وصارت مجالس المسجد لغير أهلها كما هو مقتضى الحال في تقديم الأنذال

وكم قائلٍ مالي رأيتك راجلًا ... فقلت له من أجل أنّك فارس

له التّآليف الرائقة، والتصانيف الفائقة، منها: نزهة الأبصار في السير فيما يحدث للمسافر من الخبر، هتك الأستار في وصف العذار، شرح تائية ابن حبيب

---

(1) خلاصة الأثر 2/ 411.

(2) سلافة العصر في محاسن الشعراء بكل مصر، نسخة الكترونيّة ص169.

الصفدي سماه المنح الوفائية في شرح التائية، الدر الملتقط من بحر الصفا في مناقب سيدي أبي الاسعاد بن وفا، وله النظم الرائق والنثر الفائق.

- منلا جلبي

قال عنه الكوثريّ: «ومن أنبه تلاميذ الشّروانيّ: محمّد بن عليّ الآمديّ المعروف بملّا جلبي، كان نسيج وحده في العلوم العقليّة، وكان السّلطان مراد الرّابع المشهور بشدّة البطش مرّ بديار بكر في أثناء عوده من بغداد، فلقي هنالك هذا العالم -وكان يبلغه صيته في العلوم- فاستصحبه إلى دار السّلطنة وقال له: «اختبر علماء العاصمة لنكون على بيّنةٍ من منازل العلماء في العلم والفضل، وليظهر فرق ما بين سكنة الجبب الواسعة الأردان ولابسي العمائم الكبيرة» ولم يكن في مستطاع أحد منهم معارضة هذا الملك لشدة فتكه بالمعارضين، فألف الأستاذ رسالة سماها «الأسئلة»[1] وذكر فيها سبعة مباحث من سبعة علوم، فبادر علماء الحاضرة بتأليف رسائل في الإجابة عن تلك المسائل، ثم عرضت على الأستاذ فاطلع عليها فوجد اثنتين منها فقط في أعلى درجات القبول، هما رسالتا عبد الرحيم بن محمد الأذني ومحمد البهائي - وتولى مشيخة الإسلام هذا وذاك فيما بعد - ووجد باقي الرسائل دونهما في منازل متنازلة من الذروة إلى الحضيض، والغريب أن عبدالرحيم كان في مبدأ نشأته رحل إلى الخلخالي والمجلي وحصل العلم عندهما ثم عند تلميذها محمد أمين الشرواني، كما أن البهائي كان درس العلم في نشأته عند عبد الرحيم فتكون علومهم من نبع واحد.

ثم ألف الأستاذ الآمدي رسالة أخرى أسماها «الأجوبة» في صدد التوسع في

(1) كشف الظنون 1/ 81: «أسئلة منلا جلبي، كتبها: بإشارة من السلطان: مراد خان، لما قدم بموكبه العلي، وتولى تدريس الصحن، سنة تسع وأربعين.
ألفها اختبارا لمراتب علماء دولته، وهي من تسعة فنون: الهيئة، والهندسة، والكلام، والمنطق، والمعاني، والبيان، والفقه، والحديث، والتفسير.»

جواب أسئلته، واشتهرت هذه الرسالة بأنموذج العلوم، كما ألف رسالة أخرى سماها «الرد والقبول» أبان فيها باطل الأجوبة من صوابها في تلك الرسائل، وله أيضاً تحريرات وحواش على الكتب مقبولة مرغوبة»(1).

مؤلفاته:

في التّفسير:

1. تعليقات على أماكن من تفسير البيضاوي لم تكمل، قال في كشف الظنون: «وهي إلى قوله تعالى: ﴿الٓمٓ * ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾. ولعلّه نفس كتاب: اعتراضات على البيضاوي (كما هو معنونٌ بمكتبة جامعة الكويت (م1621 – رقم 561)، ووصفها صاحب فوائد الارتحال بقوله: وله حاشيةٌ عظيمةٌ على تفسير القاضي البيضاوي.
2. حاشية على الكشّاف
3. تفسير سورة الفتح(2)
4. تفسير سوره الاخلاص(3)
5. تفسير سورة يس(4)
6. إعراب آية الكرسي

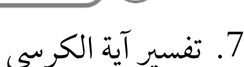
---

(1) مقالات الكوثري ص443.

(2) ورد بجامع الشّروح والحواشي: أكاديمية أوزبكستان 4 78، ومتحف طوب قوب 5881، وعاطف أفندي 36623. وورد بخزانة التّراث: مكتبة مكّة المكرّمة 57، الخديويّة بمصر 7/ 599، دار الكتب المصريّة 1/ 40، مكتبة سليم آغا استانبول 84. وقد حقّق بتركيا من طرف عمر جليك بكليّة الإلهيّات بمرمره: Şirvani ve fetih süresi tefsiri (أفادني بالرّسالة الباحث الفاضل يوسف أريكانير من تركيا).

(3) ورد بخزانة التّراث: دار الكتب المصريّة 1/ 39، الخديويّة 7/ 600.

(4) وقد حقّق بتركيا، جامعة طقوز أيلول، معهد العلوم الاجتماعيّة، من طرف: مصطفى طاغ دلن، إزمير 2014. (أفادني بالرّسالة الباحث الفاضل يوسف أريكانير من تركيا).

7. تفسير آية الكرسي
8. رسالة في بيان قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾

في علم الكلام

9. شرح قواعد العقائد للغزالي (وهو الكتاب الذي بين أيدينا)، وقد يكون نفسه كتاب: شرح الرسالة القدسية.
10. رسالة في المبدأ والمعاد[1]
11. شرح بدء الأمالي[2]
12. رسالة في مسألة الإيمان
13. حاشية على ديباجة شرح الدّواني للعقائد
14. ترجمان الأمم
15. رسالة في إشكال كون «وحده» في لا إله إلّا الله وحده لا شريك له

في علم الحديث

16. تعليق على حديث «إذا قاتل أحدكم فليجتنب الوجه».

في علم المنطق

17. حاشية على شرح الشمسية في المنطق
18. حاشيه الشرواني على شرح حسام على ايساغوجي[3]
19. تعليقات على مبحث جهة الوحدة على الفوائد الفنارية على إيساغوجي، كما ورد بعنوان: تحقيقات على جهة الوحدة بين المتعلمين،

---

(1) وقد ذكرها في شرحه هذا الذي بين أيدينا مرّتين، حيث قال: «ولنا رسالةٌ مفردةٌ في تحقيق المعاد، وكنّا قد فصّلنا الكلام فيها بما لا مزيد عليه»، وقال أيضًا: «وتمام تحقيق هذه المباحث بما لا مزيد عليه في رسالتنا المعمولة في المبدأ والمعاد فليُطلب منه». وورد بخزانة التّراث: مكتبة الأوقاف بالموصل 243 (289)، المكتبة المحموديّة بالمدينة المنوّرة 10/ 2748. وقد حقّق ونُشر ضمن مجلّة nazariyat التّركيّة، العدد 4، 2016.

(2) مكتبة رامبور بالهند، رقم الحفظ: 1/ 311 (224).

(3) ورد بخزانة التّراث: الأزهريّة [1139] بخيت 44931.

وكذا: بحث على جهة الوحدة، وكذا: الرّسالة المحمّديّة الأمينيّة [1]

20. حاشية على حاشية الخلخالي على التّهذيب

21. حاشية على حاشية الصّغرى للسّيّد علي[2]

في علم المعاني

22. حاشية على المطوّل

في الهندسة

23. شرح رسالة لحلّ مسألة الدّائرة الهندسيّة

في الأدب

24. شرح البيتين المشهورين «عينين عينين»[3]

---

(1) ورد بخزانة التّراث: مركز الملك فيصل للدّراسات والبحوث، رقم: 1-02091، 6-02063، 2-06909، ج 370/ 10، الأزهريّة: [1257] الامبابي 48754، مكتبه برنستون -أمريكا- 1101,3290,3465.

(2) ولعلّها رسالة المنطق الصّغرى للسّيّد الشّريف الجرجاني.

(3) وقد قال عنها صاحب خلاصة الأثر: وقرأت بِخَطِّ بعض النَّاس نقلًا عَن صَاحب التَّرْجَمَة [الشَّيْخ حُسَيْن بن عبد الله الْمَعْرُوف بالمملوك] قَالَ ورد سُؤال إِلَى الْجَامِع الْأَزْهَر بِمصْر مُشْتَمل على بَيْتَيْنِ قيل أَنَّهَا للشَّيْخ الْعَارِف بِاللهَّ تَعَالَى أبي الْحسن الشاذلي وهما:

عينان عينان لم ترقأ دموعهما — لكلّ عينٍ من الْعَينَيْنِ نونان

نونان نونان لم يخططها قلم — لكلّ نونٍ من النّونين عينان

فَأجَاب من أجَاب عَنهُ بِمَا ناسب قدره لكنه ضل فِي غيهب ليل فكره وَمَا صَادِق قدره وألهمني الله عَنهُ مَا يقرب من الْجَواب فَلَعَلَّهُ أَن يكون قَاضِيا بِهِ لَا قاصيا عَن الصَّوَاب فَقلت:



25. نبذه من الحقائق وزبده من الدقائق[1]

26. تعدد الجوامع[2]

مؤلّفات أخرى

27. الفوائد الخاقانية تشتمل على ثلاثة وخمسين علما[3].

28. إملاء على تصنيف الأغطشي[4]

29. رسالة في المذاهب المختلفة[5]

جَوَابــه سُــورَة الــرَّحْمَن ناطقــةٌ ... بِــهِ أيــا روح ذاتي عــين إنســاني

فَكــل عــينٍ لَهَــا نــون عَلَيْــك بهَــا ... لَكِنَّهَــا باعتبــار البســط نونــان

هَــذَا ونونــان أَن تطلــب بيــانهما ... فأســاهما مِــنْهُمَا لَا رســم قُــرْآن

فاسم على سمك واسم عـلى ملـك ... يـرى لكـل مـن الاسـان عينـان

هــاك الْبَيَــان بتقريــر اللِّسَــان بِــهِ ... تَحْرِيــر سر جنــاه كنــز عرفــان

(1) أكاديميّة ليدن بهولندا 2080، مكتبة جامعة بيروت 1075/ 2.

(2) ورد بخزانة التّراث: قليج علي باستانبول 1028 (45).

(3) ذكر حاجي خليفة أنّ الشّروانيّ «جمع كتابا للسلطان أحمد العثماني أورد فيه ثلاثة وخمسين علما من أنواع العلوم العقلية والنقلية وسمّاه: «الفوائد الخاقانيّة الأحمد الخانية» ورتّبه على مقدمة وميمنة وميسرة وساقة وقلب على نحو ترتيب جيش السلطان، المقدّمة: في ماهية العلوم وتقسيمه، والقلب: في العلوم الشّرعيّة، والمينة: في العلوم الأدبيّة، والميسرة: في العلوم العقليّة (وقد أورد منها ثلاثين علما) والسّاقة: في علم آداب الملوك. وإنما اقتصر على ذلك العدد ليكون موافقا لعدد أحمد على حساب أبجد». كشف الظّنون 2/ 1905.

ورد بخزانة التّراث: دار الكتبة المصريّة 6/ 186، الأزهريّة [1687] حليم 34644، مكتبة الأوقاف بالموصل 31 (121)، مكتبة الظّاهريّة بدمشق 5718، المكتبة الوطنيّة بستراسبورغ -فرنسا- 4159.

(4) مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، رقم: 04428.

(5) مكتبة نور عثمانيّة استانبول، رقم: 2144، وورد بفهرس مخطوطات مكتبة الأسد: مختصر في بيان أهل العالم والمذاهب المختلفة رقم 39509، والرّسالة باللّغة التّركيّة.



30. رسالة في تحديد ماهيّة العلم[1]

31. رسالة في بيان ما يتعلّق بالحمد

وفاته:

اتّفقت مصادر التّرجمة أنّ وفاته كَانَت فِي شهر ذِي الْحجَّة سنة 1036 هـ - 1627م، غير كتاب فوائد الارتحال، الذي ذكر أنّها كانت سنة 1021 هـ.

(1) ورد بخزانة التّراث: دار الكتب الوطنيّة (ابوظبي) 12/ آ28/ 116مج.

[مقدّمة المؤلّف]

يا واجب الوجود، ويا مفيض الخير والجود، ويا مبدئ كلّ موجود، نحمدك على ما وفّقتنا لتحقيق العقائد الإسلاميّة، وعصمتنا عن التّقليد في الأصول الدّينيّة والفروع الأحكاميّة، ونصلّي على من شرحتَ صدرَه للرّسالة، وأنزلت عليه كتابًا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إلى قيام القيامة، محمّدٍ المؤيّد بقواطع البرهان، ولوامع السّيف والسّنان، وعلى آله وأصحابه المبشّرين بغرف الجنان، صلاةً يتلألأ شوارقها في الآفاق، ما اصطفّت السّطور في مصافّ الأوراق.

وبعدُ، فيقول العبد الجاني، محمّد أمين بن صدر الملّة والدّين الشّرواني، أذاقهما الله حلاوة اليقين البرهانيّ:

إنّ الشّرف الذي لا يدرك بالأماني، ولا ينال بالتّهاون والتّواني، العلمُ الذي هو أشرفُ الصّفات، وأعرى الشّمائل والسّمات، سيّما العلم الموسوم بالكلام، إذ هو المتكفّل بإثبات[1] الصّانع[2] بما له من صفات الجلال والإكرام، وإثبات النبوّة التي هي أساس الإسلام، وعليه يبتنى علم الشّرائع والأحكام.

ولقد صنّفوا فيه مطوّلاتٍ شريفة، ومختصراتٍ لطيفة، غير أنّ قواعد العقائد التي ألّفها الإمام حجّة الإسلام، أبو حامدٍ محمّدٌ الغزاليّ، دامت بركات أنفاسه ما تعاقبت الأيّام واللّيالي، اختصّت من بينها بتنقيح الأصول، وتخريج الفصول، وأنّها لم تدع قاعدةً من العقائد الدّينيّة إلّا وأتت عليها، ولم تترك من أمّهاتها ومهمّاتها مسألةً إلّا وقد صرّحت بها أو أومأت إليها، ولم يكن لها شرحٌ يكشف عن وجوه فوائدها نقابَها، ويذلّل من مسالك شعابها صعابَها، فحداني[3] ذلك أن أشرحها

---

(1) أ، ب: بالإثبات.

(2) أي إثبات حقيّة الاعتقاد به في النّفوس.

(3) تحت الكلمة بـ'ب': ساقني.

شرحًا يحقّق مقاصدها، ويوفّر على الطّالبين عوائدها، ويفي بحلّ مغالقها، ويكفي في التّفصّي عن مضايقها، فشرعت فيه أثناء علائق شتّى، وعوائق فوضى[1]، مع ما بي من مهاجرة الأوطان، ومفارقة الأبناء والإخوان، وفساد الأيّام من كثرة اللّئام، فإنّ[2] أكثر النّاس إمّا على قلوبهم أكنّةٌ، إذا سمعوا حديثًا لا يفقهون، أو يحسدونني على ما آتاني الله من فضله، فإذا عرفوا الحقّ يكتمون ولا يعترفون، فجاء بحمد الله رسالةً تحتوي على تحقيقاتٍ في لطائف الأسرار، وتنطوي على تدقيقاتٍ هي عرائس الأفكار.

فلمّا[3] أسّستُ بنيانه، رأيت أن أطرّز عنوانه باسم من سما عن الرّسم، ورسم من سنا عن الوسم، أعني حضرة من أَعِنَّةُ[4] عنايته معطوفةٌ نحو تربية الفضلاء، وأزمّة عاطفته مصروفةٌ إلى إسعاف مطالب العلماء، أجلّ البضاعات في حضرته العالية المسائلُ العلميّة، وأنفس الهديّات في سدّته السّنيّة قواعدُ العقائد الدّينيّة، وهو الوزير الأكرم والدّستور الأفخم، أصدق وزراء الدّولة العثمانيّة دينًا، وأحقّهم يقينًا، وأوفرهم علمًا، وأوقرهم حلمًا، وأعدلهم خُلُقًا، وأجملهم خَلقًا، وأجلاهم طلاقةً، وأعلاهم شجاعةً، وأوقاهم سخاوةً، وأكبرهم حياءً، وأكثرهم عطاءً، وأتقنهم فكرًا، وأطيبهم ذكرًا، وأصوبهم رأيًا، وأقربهم رعيًا، وأحسنهم أدبًا، وأنسبهم حسبًا، وأملحهم صورةً، وأحلمهم سيرةً، وأسدّهم فتشًا، وأشدّهم بطشًا، وأحماهم لحومة الشّريعة الغرّاء، وأرعاهم لحوزة الملّة الحنيفيّة البيضاء.

ولأمرٍ ما تراه صارت ساحته المنيعة ملثمًا لشفاهِ أرباب الفضائل من كلّ فجٍّ عميق، وحضرته الرّفيعة محطًّا لرحال الأفاضل من كلّ مرمًى سحيق، ولعمري أنّه

---

(1) تحت الكلمة بـ' ب': مختلط.

(2) ب: – 'فإنّ ... ولا يعترفون'

(3) ب: – 'فلمّا ... ولسائر المسلمين أجمعين'.

(4) «وعِنانُ اللِّجَامِ: السَّيْرُ الَّذِي تُمسَك بِهِ الدَّابَّةُ، وَالْجَمْعُ أَعِنَّة». لسان العرب 13/ 291.

اليوم البحر الطّامّ لورّاده، والجود العامّ على روّاده، فطم النّفس القدسيّة عن رضاع الملاهي، ولم يعرف اللّهو ما هو، والهزوة ما هي، فلمّا تفرّسوا فيه كشف الغمّة، والنّصح البالغ للأمّة، سمّوه في عالم الإبداع والإنشاء، باسم **نصوح باشا**(1)، لا زال محفوظًا بصنوف عواطف من لا يجري في ملكه إلّا ما يشاء.

اللهمّ اجعل قواعد الملك مأمونةً عن تطرّق الخلل، ومحفوظةً من عروض الزّلل، بصوائب تدابير هذا الويز الغزير زكاؤه، الكثير الوفير عطاؤه، المذكور على ألسنة الصّغير والكبير ثناؤه، واظِم مناظم الأيالة باقبال أفكاره الصّائبة، واعقد معاقد الوزارة بأذيال آرائه الثّاقبة، واجعل شموس دولته على فلك الوزارة مضيئةً منيرةً، وبدور نفوض الوزراء من أنور تدبيره مستضيئةً مستنيرة.

رحم الله عبدًا قال آمين، ولسائر المسلمين أجمعين.

فها أنا أفيض في المقصود، مستعينًا من الملك المعبود، فأقول:

لّما كان الابتداء بالبسملة لاشتمالها على اسم الذّات وما هو بمنزلتها المجرى عليها الصّفات متضمّنًا لإظهار صفات كماله، وملزومًا لما يُنبئ عن نعمه وأفضاله، ولا معنى للحمد والشّكر إلّا هذا، وقد تقرّر أنّ في الإتيان بهما ازدياد النّعم، لقوله

(1) نصوح باشا (داماد نصوح باشا) سياسيّ عثمانيّ، تقلّد مهامّ الصّدارة العظمى من ٥ أغسطس 1611 وحتى 17 أكتوبر 1614. تعود أصوله الألبانية إلى مدينة كوموتيني شمالي اليونان اليوم، ولذلك يلقب بالكوموتيني، كما يضاف إلى بداية اسمه لقب المصاهرة الفخري "داماد" نظرًا لزواجه من عائشة ابنة السّلطان أحمد الأوّل. يعتقد أنّ جهوده الإصلاحيّة كانت أحد الأسباب وراء أمر السلطان أحمد بإعدامه خنقًا. تاريخ الشعوب الإسلامية لبروكلمان ص462، نقلًا عن:
https://ar.wikipedia.org/wiki/نصوح_باشا

كان واليًا على حلب من سنة 1011 هـ. وحتى سنة 1013هـ. يُنظر: تاريخ الدّولة العليّة العثمانيّة ص272، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار 2/ 308-341، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر 2/ 85-87، وقد ألّف في وقائعه حينما كان واليا على حلب مع عسكر الشام ابن المنلا (1030 هـ) رسالة: إنعاش الروح بمآثر نصوح. كشف الظّنون 1/ 83. كنوز الذّهب في تاريخ حلب 1/ 17.

تعالى: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾[1]، عطف المصنّف -قدّس سرّه-[2] على قوله (**بسم الله الرّحمن الرّحيم**) قولَه (**وبه التّوفيق والإعانة في التّتميم**) إشارةً إلى أنّ الاشتمال المذكور لتضمّنه الحمد والشّكر ملزوم أمرين آخرين سوى العمل بمقتضى حديثي الابتداء[3]، أحدهما: طلب التّوفيق والإعانة على تتميم ما هو بصدده، الذي هو من جملة النّعماء المترقّبة، وثانيهما: التّنبيه على أنّ الابتداء بالبسملة عينُ الابتداء بالحمد والشّكر وأن لا حاجة إلى ما يُذكر من التّأويلات في دفع التّعارض بين حديثي الابتداء، فكأنّه قال: أبتدئ بالبسملة تيمّنًا وتبرّكًا، وبالحمد والشّكر أيضًا، أداءً لما وجب عليّ من شكر نعمه السّابقة، طلبًا للتّوفيق والإعانة في تتميم نعمه اللّاحقة.

ثم إنّ التّوفيق عند الأشاعرة: خلقُ القدرة على الطّاعة، وعند جمهور المعتزلة: اللّطف المقرِّبُ للمكلّف إلى الطّاعات، والمُبعد عن المنهيّات.

وقال الإمام الرّازيّ[4] -قدّس سرّه-: التّوفيق قد يكون عامًّا شاملًا، وذلك

---

(1) [سورة إبراهيم:7].

(2) أي: طهّر الله روحه.

(3) حديث البسملة: (كل أَمر ذِي بَال لَا يبْدَأ فِيهِ بِبسْم الله فَهُوَ أَبتر) أخرجه أَبُو دَاوُد وَالنَّسَائِيّ وَابْن مَاجَه وَابْن حبَان فِي صَحِيحه من حَدِيث أبي هُرَيْرَة، تخريج العراقي على أحاديث الإحياء ص244، قال ابن حجر معلّقًا على كلام النّووي على هذا الحديث: «وَالْحَدِيثُ الَّذِي أَشَارَ إِلَيْهِ أَخْرَجَهُ أَبُو عوَانَة فِي صَحِيحه وَصَححهُ بن حِبَّانَ أَيْضًا وَفِي إِسْنَادِهِ مَقَالٌ وَعَلَى تَقْدِيرِ صِحَّته فَالرِّوَايَة الْمَشْهُورَة فِيهِ بِلَفْظ حمد الله وَمَا عَدَا ذَلِكَ مِنَ الْأَلْفَاظِ الَّتِي ذَكَرَهَا النَّوَوِيُّ وَرَدَتْ فِي بَعْضِ طُرُقِ الْحَدِيثِ بِأَسَانِيدَ وَاهِيَةٍ».
وحديث الحمدلة: (كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ، لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِالْحَمْدِ، أَقْطَعُ) أخرجه ابن ماجه 1/ 610، وابن حبّان في صحيحه 1/ 173.

(4) الفَخْر الرَّازِي (544 - 606 هـ = 1150 - 1210 م)، الإمام المفسّر الأصوليّ المتكلّم، أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل، هو قرشي النسب، أصله من

بنصب الأدلّة، والإقدار على الاستدلال، وإرسال الرّسل، وتسهيل السّبل، وإعطاء الصّحّة والقوّة، وعلى الجملة إعطاء الأسباب التي يمكن أن يتوسّل بها الإنسان إلى الحقّ، ومن هاهنا تسمع أنّ تيسير أسباب الخير هو التّوفيق، وضدّه هو الخذلان، وأمّا الخاصّ، فهو أن يتيسّر له جميع الأسباب المعدّة للسّعادة الأبديّة، بأن يكون طيّب الطّينة، معتدل الأمزجة، جاريًا في أصلاب آباءٍ صلحاء ذوي أمانةٍ واستقامة، متكوّنًا من نطفةٍ طيّبةٍ ودم طمثٍ طيّب، ومأخوذًا في صغره من قِبَل مربّيه بالآداب الصّالحة، وبالصّيانة عن مصاحبة الأشرار، ومتخصّصًا بعد بلوغه بمذهب حقٍّ، مجتهدًا بنفسه في تعريف الحقّ، مسارعًا إلى الخير، حتّى يبلغ الكمال الذي يختصّ به الإنسان، فهذا هو الموفّق التّام، والمخذول التّام يكون بعكس ذلك فيما ذكرناه.

هذا، ولمّا كان ما ذكرنا من تضمّن التّسمية للحمد أمرًا خفيًّا لا يهتدي إليه إلّا واحدٌ بعد واحدٍ، لم يكتف بذلك، بل أردف التّسمية بالتّحميد في مفتتح الكلام، فقال: (**الحمد لله**) اقتفاءً لكلام الله الملك المجيد، واقتداءً بطريقة الأخيار، وامتثالًا ظاهرًا لما وردت به الآثار.

والحمد: هو وصف المختار بالجميل على جهة التّعظيم والتّبجيل، فيشمل حمد الله سبحانه بصفاته الذّاتيّة، واختار أوّلًا اسم الذّات المنبئ عن صفات الكمال، ولم يقل الحمد للعالم أو القادر أو نحوهما ممّا يوهم اختصاص استحقاقه الحمد بوصفٍ دون وصفٍ، ونعته ثانيًا بما يتفرّع عليها من الأفعال، للإيماء إلى استحقاقه من جميع هذه الجهات غايةَ التّعظيم والإجلال.

فهاهنا مقامان، أحدهما: أنّه تعالى حقيقٌ بالحمد باعتبار ذاته المقدّس من غير

طبرستان، ومولده في الريّ وإليها نسبته، ويقال له (ابن خطيب الريّ) رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة، من تصانيفه: التّفسير الكبير، لوامع البيّنات في شرح أسماء الله، معالم أصول الدّين، أساس التقديس، المحصول في علم الأصول، لباب الإشارات، مناقب الإمام الشّافعي. يُنظر: الأعلام للزّركلي 6/ 313.

اعتبار صفاته، وهو المعنيّ بالاستحقاق الذّاتيّ.

وثانيهما: استحقاقه الحمد على هذه النّعم الجسام.

فالأوّل مستفادٌ من اللّام الجارّة، فإنّ أحد معانيها الاستحقاق، كما صرّح به ابن هشام[1] في مغنى اللّبيب[2].

وأمّا الاختصاص الذي هو من جملة معانيها، فلا يدلّ على الاستحقاق، وهو ظاهرٌ، ولا على الانحصار على ما ذهب إليه المحقّق الشّريف[3] قدّس سرّه، حيث قال: «إنّ لَامَي التّعريف والاختصاص يدلّان على اختصاص الجنس، المستلزم لاختصاص المحامد كلّها تحقيقًا، على قاعدة أهل الحقّ»، انتهى.

إذ معنى الاختصاص المستفاد من اللّام تعلّقٌ خاصٌّ، لأنّهم قسّموا الاختصاص إلى ما يفيد الملكيّة، فخصّوه باسم الملك، وإلى ما لا يفيدها، فأبقوا عليه اسم الاختصاص، فظاهرٌ أنّ الاختصاص المنقسم إلى القسمين ليس بمعنى الانحصار، ويؤيّده جعلهم إضافة العامّ إلى الخاصّ لاميّةً.

فإن قلتَ: فلا تفيد جملة الحمد اختصاص المحامد كلّها له تعالى، على ما هو

---

(1) عبد الله بن يوسف أبو محمّد جمال الدّين بن هشام (708 – 761 هـ = 1309 – 1360 م)، من أئمة العربية. مولده ووفاته بمصر، قال ابن خلدون: ما زلنا ونحن بالمغرب نسمع أنه ظهر بمصر عالم بالعربية يقال له ابن هشام أنحى من سيبويه، من تصانيفه: مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب، رفع الخصاصة عن قراء الخلاصة، عمدة الطالب في تحقيق تصريف ابن الحاجب، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك.

(2) مغني اللّبيب ص275.

(3) الجُرْجَاني (740 – 816 هـ = 1340 – 1413 م) علي بن محمد بن علي، المعروف بالشّريف الجرجاني: متكلّمٌ أصوليٌّ فقيه منطقيّ، من كبار العلماء بالعربية، ولد في تاكو (قرب استراباد) ودرس في شيراز، له نحو خمسين مصنفا، منها: التعريفات، شرح مواقف الإيجي، شرح كتاب الجغميني في الهيئة، الحواشي على المطول للتفتازاني، رسالة في فن أصول الحديث، حاشية على الكشاف. يُنظر: الأعلام للزّركلي 5/ 7.

قاعدة أهل السنّة، قلتُ: قد يُقصد في أمثال هذا المقام الحصر بمعونة المقام، على أنّه لا يلزم في الحمد كون المحمود فاعلًا ومؤثّرًا في المحمود عليه، بل يكفي كونه محلًّا له، وكون المحمود عليه منسوبًا إلى اختيار المحمود، فإنّ للعباد أفعالًا اختياريّةً عندهم، فلا انحصار حقيقةً عندهم.

هذا، وأمّا الأمر الثّاني، فمستفادٌ من إيراد الموصول صفةً له لدلالته على كون الصّلة محمودًا عليها كما لا يخفى على من له خبرةٌ بأساليب الكلام.

ثمّ قوله **الحمد لله** مع كونه حمدًا في نفسه، إشارةٌ إلى محامد لا تُحصى ممّا كان وممّا سيكون، ولهذا تكرّر هذا القول في التّنزيل على ألسنة العباد، إرشادًا لهم في الحمد إلى سبيل الرّشاد.

وإنّ قوله (**الذي ميّز عصابة السّنّة بأنوار اليقين**) مع كونه مسوقًا لبيان المحمود عليه حمدٌ آخر في نفسه، وإنّ المحمود عليه للحمد الأوّل بحسب مضمون الكلام –أعنى الإخبار بالاستحقاق الذّاتيّ للحمد- هو صفات الكمال، وبحسب إيراد الموصول صفةً هو مضامين الصّلات المتعاقبة، كما أنّ المحمود عليه للحمد الثّاني هو ذاك المذكور، لكنّه محمودٌ به أيضًا، فالتّغاير بينهما اعتبارٌ في الثّاني، كوصف زيدٍ بالشّجاعة على شجاعته على ما صرّحوا به، وإنّ المحمود عليه لما أشير إليه من المحامد وإن كان أمورا أُخَر في الواقع، مع احتمال أن يكون لبعضها ما للحمدين، لكنّه بحسب مضمون الكلام وإيراد الموصول صفةً له تعالى ما للحمد الأوّل بحسب الاستحقاقين، فتأمّل في هذا المقام فإنّ تحقيقه على هذا الأسلوب من نفائس الكلام.

العصابة من العصب بمعنى القوّة، ومنه العصب لأنّه يشدّ الأعضاء بعضها ببعضٍ، ويطلق على الجماعة فوق العشرة ودون الأربعين، لأنّ الأمور تعصب وتقوى بهم.

و**السنّة** في اللّغة الطّريقة، وعند أرباب الأصول ما صدر من النّبيّ ﷺ غير

القرآن، قولًا كان أو فعلًا أو تقريرًا، وعند أرباب الحديث أعمّ، لشموله الأحاديث الدّالّة على خلقه وخُلُقه وهيئته ﷺ.

و**الأنوار** جمع نورٍ، وهو كيفيّةٌ تدركها الباصرة أوّلًا، وبواسطها سائر المبصرات، كالكيفيّة الفائضة من النّيّرين على الأجرام الكثيفة المحاذية لهما.

و**اليقين** الاعتقاد الجازم الثّابت المطابق للواقع.

والمراد بعصابة السّنّة أهلُ السّنّة والجماعة، الذين شرح الله صدورهم للإسلام فهم على نورٍ من ربّهم، والمعنى أنّه تعالى ميّزهم عن سائر الفرق الضّالّة بما أفاض عليهم من أنوار المعارف الإلهيّة، وسائر السّمعيّات حسبما يقتضيه استعداداتهم الأزليّة[1] وفطرتهم الأصليّة، أو جعلهم ممتازين عمّن سواهم بما لاح عليهم من آثار الإيمان وأنوار اليقين، فإذا رأيتهم تعرفهم بسيماهم، ولا يخفى ما في هذه القرائن من براعة الاستهلال، لأنّ هذا الكتاب إنّما هو في عقائد أهل السنّة والجماعة.

(**وآثر**) أي اختار من بين الفرق (**رهط الحقّ**) أي فرقة أهل الحقّ التّابعين لما هو المتحقّق الثّابت من القول والعقد، فإنّ الرّهط من الثّلاثة إلى العشرة، وقيل إلى السّبعة[2]، لفظه مفردٌ ومعناه الجمع، ولذلك يصحّ وقوعه مميّزًا لما دون العشرة مثل ثلاثة رهطٍ، والمراد هاهنا مطلق الجماعة.

والحقّ: القول والعقد المطابق للواقع.

(**بالهداية**) بأن هداهم وأوصلهم (**إلى دعائم الدّين**) وأركانه وهي الأصول الاعتقاديّة، والمراد بالهداية الدّلالة الموصلة لا إراءة الطّريق لعمومه سائر الفرق.

والدّين وضعٌ إلهيّ سائقٌ لأولي الألباب باختيارهم المحمود إلى الخير بالذّات، ويتناول الأصول والفروع.

(**وجنّبهم زيغ الزّائغين**) أي جعلهم مجانبين عن زيغ الذين زاغوا واتّبعوا ما

---

(1) أي التي قدّرها الله لهم في الأزل.

(2) «الرَّهْطُ عددٌ يُجْمَع من ثلاثةٍ إلى عَشَرةٍ، ويُقال: من سَبْعة إلى عَشَرة»، العين 4/ 19.

تشابه من الآيات والأحاديث، فضلّوا وأضلّوا. والزّيغ: الميل إلى الباطل.

(وضلال الملحدين) الذي يلحدون في آيات الله. والإلحاد العدول عن الحقّ **(ووفّقهم)** بمساعدة الأسباب للاقتداء بسيّد المرسلين، حيث تأدّبوا بآدابه، وتخلّقوا بأخلاقه، وأخذوا ما آتاه، وانتهوا عمّا نهاه **(وسدّدهم)** أي جعلهم موجّهين كالسّهم المسدّد نحو الهدف **(للتّأسّي)** والاقتداء **(بصحبه)** جمع صاحبٍ كركبٍ وراكبٍ، وهو كلّ مسلمٍ رأى النّبيّ أو النّبيُّ رآه ومات على الإسلام طالت صحبته أو لا[1] **(الأكرمين)** المتّصفين بزيادة الكرم على من عداهم ببركة صحبة النّبيّ ﷺ ومشاهدة المعجزات وتلقّي دعوته عليه السّلام بالإجابة، وبذل مهجهم وأموالهم في سبيل الله، وفي هاتين القرينتين تلميحٌ إلى ما قال عليه السّلام حين سئل عن الفرقة النّاجية: وقيل من هم؟ فقال: هم على ما أنا عليه وأصحابي[2]، ففيهما إشارةٌ إلى أنّ عصابة السنّة عصابةٌ ناجية.

(ويسّر لهم اقتفاء) أي اتّباع **(آثار السّلف الصّالحين)** الذين اقتصروا على الإيمان بما جاء به النّبيّ ﷺ والعمل الصّالح، ولم يخوضوا فيما خاض فيه الخلف من الفلسفيّات، إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين **(حتّى اعتصموا)** غايةٌ لجميع الصّلات المتقدّمة، أي أدّى ما فعل بهم ممّا ذكر من النّعم الجسام إلى أن اعتصموا وتمسّكوا في الدّين **(من)** بين **(مقتضيات العقول بالحبل المتين)**، أي بما هو المتأيّد بالنّقل الصّحيح **(ومن)** بين **(سير الأوّلين)** من الصّحابة والتّابعين **(وعقائدهم)** تمسّكوا **(بالمنهج المبين)** أي بما هو الطّريق المستقيم الواضح الذي لا يضلّ سالكه ولا ينسى **(فجمعوا)** أي تسبّب ذلك الاعتصام إلى الاقتصاد وهو الجمع **(في القبول بين نتائج العقول)** المنحلّة عن عقال التّقليد **(وقضايا الشّرع المنقول)** من

---

(1) وقد عرّفه ابن حجرٍ في نخبة الفكر بقوله: «وهو مَن لَقِيَ النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنًا به، ومات على الإسلام، ولو تَخَلَّلَتْ رِدَّةٌ في الأصح»، نزهة النّظر، ص140.

(2) سنن التّرمذي، أبواب الإيمان، باب ما جاء في افتراق هذه الأمّة، ح2641.

الشّارع.

والحاصل أنّهم لم يسترسلوا مع العقل كالمعتزلة ومن[1] يحذو حذوهم، لأنّ المعارف الإلهيّة –سيّما أحوال المعاد- لا يستقلّ في إثباتها العقل، ولا مع النّقل كالشّيعة المتّبعين لما روي عن أئمّتهم لاعتقاد العصمة فيهم، بل تمسّكوا في عقائدهم بالبراهين العقليّة والدّلائل القطعيّة المؤيّدة بالأدلّة السّمعيّة المنتمية إلى الوحي.

(**وتحقّقوا**) أي صاروا على تحقيقٍ (**أنّ النّطق**) ومجرّد التّلفّظ (**بما تُعُبِّدوا**) –بناءً على المجهول- أي كُلِّفُوا (**به من قول**) بيانٌ لما تعبّدوا. وإضافة "قول" إلى (**لا إله إلّا الله، محمّدٌ رّسول الله**) بيانيّةٌ، أي علموا علمًا قطعيًّا بأنّ مجرّد التّلفّظ بكلمتي الشّهادة (**ليس له**) في الآخرة (**طائلٌ**) ومنفعة (**ومحصول إن لم يتحقّق**) ذلك النّاطق ولم يتّصف (**بما تدور عليه أفلاك الشّهادة من الأقطاب**)، وهي تهذيب الظّاهر بالشّرائع النّبويّة والنّواميس الإلهيّة، وتخلية الباطن عن الملكات الرّديّة وتحليته بالصّور القدسيّة والمعارف الإلهيّة (**والأصول**) الإسلاميّة من الشّعب الإيمانيّة التي أدناها إماطة الأذى عن الطّريق، فما لم يتّصف المؤمن بما تدور عليه أفلاك الشّهادة من الأصول والأقطاب، ليس له في الآخرة إلّا العذاب.

---

(1) ب: -من.

[تضمّن كلمتي الشّهادة لجميع عقائد الإسلام]

(وعرفوا) أيضًا **(أنّ كلمتي الشّهادة على)** كمال **(إيجازها)** الغير المخلّ **(تتضمّن)** أمورًا أربعةً هي أركان الدّين وأساس اليقين، ثلاثةٌ منها يتضمّنها كلمة لا إله إلّا الله، أعني **(إثبات ذات الله)** تعالى **(وإثبات صفاته)** العُلى **(وإثبات أفعاله)** في الآخرة والأولى **(و)**واحدٌ منها يتضمّنه كلمة محمّد رسول الله، أعني **(إثبات صدق الرّسول)** في جميع ما جاء به من السّمعيّات.

أمّا وجه تضمّن كلمة لا إله إلّا الله إثبات ذاته تعالى، فلأنّ معناها: لا معبود بالحقّ موجودٌ إلّا الله.

لا يُقال: جعل الخبر المحذوف وهو الموجود لا ينفي إمكان الغير، فلا يحصل التّوحيد، مع أنّ الكلمة للتّوحيد، لأنّا نقول: نفي الوجود عن المعبود بالحقّ سواه وحصره فيه تعالى يستلزم نفي إمكان معبودٍ سواه، إذ المعبود بالحقّ يجب أن يكون واجب الوجود، والذي لا وجود له وإن كان ممكنًا لا يكون واجبَ الوجود.

وفي تحقيق خبر "لا" في هذه الكلمة الطيّبة وفي تحقيق الاستثناء كلماتٌ طويلةٌ لا يسعها المقام، فعسى أن نأتي عليها في رسالةٍ مفردةٍ بعون الملك العلّام.

وأمّا وجه تضمّنها لإثبات الصّفات العلى، فلما تقرّر في محلّه أنّ لفظة الله اسمٌ للذّات المستجمعة لجميع صفات الكمال ونعوت الجلال، بمعنى أنّه لوحظ الذّات متّصفًا بجميع الصّفات، فوضع لفظ الجلالة بإزائه، فإذا ذكر هذا الاسم فكأنّه ذكر جميع أسمائه، فهو أحديّة جمع جميع الأسماء الإلهيّة وأمّ القرى والاسم الأعظم، وما النّصر إلّا من عند الله[1].

---

(1) ورد بهامش أ «أحديّة جمع الجميع أمرٌ كليٌّ شاملٌ للأشياء المتعدّدة، أو كلٌّ مشتملٌ عليها، فالحقيقة الإنسانيّة أحديّة جمع الجميع زيدٍ وعمرٍو وبكرٍ وغيرهم، والبيت جمع جميع أحديّة السّقف والجدران، وبالجملة: كلّ ما يتّحد به الأمور المتكثّرة فهو أحديّة جمع جميعها»، وهذا من كلام أصحاب وحدة الوجود.

وأمّا وجه تضمّنها لإثبات الأفعال، فلكون تلك الصّفات مبادئ أفعالٍ متقنةٍ محكمةٍ تدلّ عليها، مع أنّ الأفعال من الصّفات الفعليّة[1]، فيتضمّنها أيضًا.

وأمّا وجه تضمّن كلمة محمّد رسول الله صدقَه عليه السّلام، لاستلزام الرّسالةِ الصّدقَ، وإلّا لم يكن رسولًا بل كاذبًا فعليه كذبه، حاشاه من الكذب.

(فعلموا) علم اليقين **(أنّ بناء)** بيت **(الإيمان)** المنجي في الآخرة **(على هذه الأركان)** فإذا اختلّ واحدٌ منها، انهدم بيت الإيمان.

(وهي) كما عرفت **(أربعة)** أركانٍ **(ويدور كلٌّ منها)** أي من تلك الأربعة **(على عشرة أصولٍ)** لكلٍّ منها فروعٌ، فيرتقي عدد مجموع أصول الأركان على أربعين أصلًا، من ضرب أربعةٍ في العشرة.

واعلم أنّ الصّلاة في أوائل الكتب ما كانت شائعةً في ابتداء تدوين الفقه والحديث، بل حدثت في أثناء الدّولة العبّاسيّة كما ذكر القاضي عياض[2] رحمه الله، ولذا كتاب البخاريّ وغيره من القدماء عارٍ عنها، والظّاهر أنّهم كانوا يكتفون بالتّلفّظ، والمصنّف رحمه الله عمل على طريقتهم، فلا يرد أنّه ما ذكر الصّلاة على النّبي ﷺ، وهو مخالفٌ للسّلف.

(الرّكن الأوّل) من تلك الأركان **(في معرفة الله تعالى)**:

وإنّما كانت هذه ركنًا أوّلًا، لابتناء سائر الأركان عليها لتقدّمها بالذّات عليها،

---

(1) ظاهر هذا الإطلاق غير صحيح، إذ الفعل هو التّعلّقات التّنجيزيّة للقدرة، وما اشتهر من قولهم: «الصّفات الفعليّة» فيه مسامحةٌ.

(2) عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل (467-544 هـ = 1083 - 1149 م): عالم المغرب وإمام أهل الحديث في وقته، كان من أعلم الناس بكلام العرب وأنسابهم وأيامهم، ولي قضاء سبتة، ومولده فيها، ثم قضاء غرناطة، وتوفي بمراكش مسموما، من تصانيفه: الشّفا بتعريف حقوق المصطفى، ترتيب المدارك وتقريب المسالك في معرفة أعلام مذهب الإمام مالك، شرح صحيح مسلم، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع. الأعلام 5/ 99.

لأنّ التّصديق بوجوده تعالى في نفسه هليّة بسيطةٌ، والتّصديق بثبوت الصّفات والأفعال هليّة مركّبة، وقد تحقّق في محلّه أنّ الهليّة البسيطة متقدّمة على المركّبة[1]، وأمّا النّبوّات فابتناؤها على الإلهيّات ظاهرٌ.

(ومداره) أي مدار الرّكن الأوّل **(على عشرة أصولٍ)** حسبما ذكر، بعضها ثبوتيّةٌ وبعضها سَلبيّةٌ، ولمّا كان المراد بمعرفة الله هاهنا التّصديق بوجوده وصفاته الكماليّة الثّبوتيّة والسّلبيّة بقدر الطّاقة البشريّة، لا معرفة كنهه، لأنّه غير واقع بل ممتنعٌ للبشر عند المحقّقين كالمصنّف وإمام الحرمين[2] والصّوفيّة والفلاسفة[3].

قال **(وهي)** أي الأصول العشرة التي عليها يدور فلك المعرفة **(العلم)** أي التّصديق **(بوجود الله تعالى)** بمعنى أنّه موجودٌ، والمراد أنّ تلك الأصول هو مجموع ما

---

(1) «وَأمّا هَل فَهِيَ أَيْضا على ضَرْبَيْنِ: بسيطة ومركّبة، وَأمّا هَل البسيطة فلطلب التَّصْدِيق بِوُجُود شَيْء فِي نَفسه، وَذَلِكَ التَّصْدِيق مطلب هَل البسيطة، وَإِنَّمَا تسمى بسيطةً لطلبها تَصْدِيقًا بسيطا فَوق التصديقات، وَأمّا هَل المركّبة فَهِيَ لطلب التَّصْدِيق بِوُجُود شَيْء على صفةٍ، أَي يطْلب بهَا التَّصْدِيق بِوُجُود صفةٍ لشَيْء، ومطلب هَل المركبة هُوَ هَذَا التَّصْدِيق الْمَذْكُور، وَإِنَّمَا سميت مركَّبةً لطلبها وإفادتها تَصْدِيقًا مركّبًا، لِأَن التَّصْدِيق بِثُبُوت شَيْءٍ لشَيْءٍ متفرّعٌ على ثُبُوت الْمُثبت لَهُ فيتضمن تَصْدِيقًا آخر وَهُوَ التَّصْدِيق بالوجود السَّابِق عَلَيْهِ»، دستور العلماء 1/ 125.

(2) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجُوَيْني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (419-478 هـ = 1028 - 1085 م): المُحَقق النظار الأصولي المُتَكَلّم البليغ الفصيح الأديب، أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعيّ، ولد في جوين ورحل إلى بغداد، فمكة حيث جاور أربع سنين، وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس، جامعا طرق المذاهب، ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك المدرسة النّظامية فيها، وكان يحضر دروسه أكابر العلماء، من مصنّفاته: البرهان في أصول الفقه، نهاية المطلب في دراية المذهب، الشّامل، والإرشاد في أصول الدّين. الأعلام 4/ 160، طبقات الشّافعيّة الكبرى 5/ 165.

(3) فلا يصحّ بناءً عليه تفسيره بالوجود (الذي هو الكون في الأعيان)، لكونه معلومًا للبشر، فيبطل ما قاله الفلاسفة الوجوديّة من كون حقيقته الوجود المجرّد عن الماهيّة، وما قاله الصّوفيّة الوجوديّة من أنّه الوجود المطلق.

ذكر، لا كلّ واحدٍ منها، على أن يكون ملاحظة العطف مقدّمًا على الرّبط فتأمّل.

(وقدمِه) —بالجرّ- عطفٌ على وجود الله تعالى وكذا البواقي، أي التّصديق بأنّه قديمٌ لا بداية له **(وبقائه)** أي باقٍ لا نهاية له **(وأنّه جلّ)** وعلا **(ليس بجوهرٍ)** متحيّزٍ **(ولا جسمٍ)** متألّفٍ من الجواهر الفردة أو الهيولى والصّورة على مذهبيّ المتكلّمين والحكماء **(ولا عرضٍ)** يحتاج إلى محلٍّ يقوّمه **(وأنّه)** تعالى **(ليس مختّصًا بجهةٍ)** من الجهات، بل أينما تولّوا فثمّ وجه الله[1] **(ولا مستقرًّا على مكانٍ)** من الأمكنة **(وأنّه مرئيٌّ)** في دار القرار بعين الإبصار **(وأنّه واحدٌ)** لا شريك له.

(الرّكن الثّاني) من الأركان الأربعة **(في)** إثبات **(صفاته تعالى)** أي الصّفات الذّاتيّة، فإنّها المتبادر من الصّفات عندهم، وقدّم هذا الرّكن على ركن الأفعال لابتناء الأفعال على الصّفات الذّاتيّة، لكونها مبادئ لأفعاله الاختياريّة على ما تقرّر.

(ويشتمل) هذا الرّكن أيضًا اشتمال الكلّ على الأجزاء **(على عشرة أصولٍ، وهي العلم)** أي التّصديق **(بكونه تعالى حيًّا)** بحياةٍ لا يعتريها موتٌ **(عالمًا)** بجميع المعلومات **(قادرًا)** على كلّ شيءٍ **(مريدًا)** لما يفعله **(سميعًا)** يسمع دبيب النّملة على الصّخرة الصّمّاء **(بصيرًا)** يرى مدّ البعوض جناحها في ظلمة اللّيل البهيم الأليل **(متكلّمًا)** يتكلّم وحيًا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولًا[2] **(منزّهًا عن حلول الحوادث)** في ذاته **(وأنّه قديم الكلام)** وقديم **(العلم)** وقديم **(القدرة)** وقديم **(الإرادة الأزليّة)** لا حاجة إلى وصف الأزليّة بعد الحكم بقدمها.

(الرّكن الثّالث) من تلك الأركان **(في)** إثبات **(أفعاله)** تعالى بالتّفصيل الآتي

---

(1) قال الإمام الرّازيّ في تفسير الآية بعدما عرض وجهين لتفسيرها: «الثَّالِثُ: أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهُ فَثَمَّ مَرْضَاةُ اللهِ، وَنَظِيرُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾ [الْإِنْسَانِ: 9] يَعْنِي لِرِضْوَانِ اللهِ، وَقَوْلُهُ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [الْقَصَصِ: 88] يَعْنِي مَا كَانَ لِرِضَا اللهِ». التّفسير الكبير 4/ 21.

(2) كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [سورة الشورى:51].

(ومداره) أيضًا **(على عشرة أصولٍ، وهي أنّ أفعال العباد)** الصّادرةَ عنهم باختيارهم حسنةً أو قبيحةً **(مخلوقةٌ لله تعالى)** أي واقعةٌ بتأثير قدرته القديمة **(وأنّها)** مع كونها واقعةً بقدرة الله **(مكتسبةٌ للعباد)** أي واقعةٌ عقيب صرف قدرتهم، من غير مدخليّة قدرتهم الحادثة فيها **(وأنّها مرادةٌ لله تعالى)** وإن لم يرضَ ببعضها، فإنّ الله لا يرضى لعباده الكفر[1] **(وأنّه متفضّلٌ بالخلق)** أي خلق العالم من غير أن يكون واجبًا منه أو عليه[2] **(وأنّ له تكليف ما لا يُطاق)** لعباده لحكمةٍ يعلمها **(و)**أيضًا **(إيلامُ البريء[3])** أي تعذيب العبد من غير جرمٍ سابقٍ **(ولا يجب عليه رعاية الأصلح)** لعبده **(وأنّه لا واجبَ)** على العبد **(إلّا بالشّرع)** أي بعد ورود الشّرع بذلك، من غير مدخليّةٍ للعقل في الأحكام الشّرعيّة **(وأنّ بعثة الأنبياء جائزةٌ)** لا واجبةٌ كما ذهب إليه المعتزلة، إذ لا وجوب على الله، ولا ممتنعةٌ كما ذهب إليه طائفةٌ للزوم العبث لإغناء العقل عنها، إذا العقل لا يستقلّ في السّمعيّات **(وأنّ نبوّة نبيّنا محمّدٍ ﷺ ثابتةٌ)** دلّت عليه آياتٌ بيّناتٌ **(مؤيّدةٌ بالمعجزات)** الباهرة.

(الرّكن الرّابع) منها **(في السّمعيّات)** وهي ما يتوقّف على الدّليل السّمعيّ ولا مدخل للعقل فيه **(ومداره)** أيضًا **(على عشرة أصولٍ: وهي إثبات الحشر)** أي الجسمانيّ، وهو إعادة الأرواح إلى الأبدان، وأمّا الرّوحانيّ أعني بقاء النّفس بعد خراب البدن، فليس من السّمعيّات الصّرفة، بل يمكن إثباته بالعقل، ولذلك أثبته الحكماء **(والنّشر)** من القبور للحساب –بالجرّ- عطفٌ على الحشر، وكذلك البواقي **(وعذاب القبر)** للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين **(وسؤال منكرٍ ونكيرٍ)** في القبر

---

(1) ﴿ إِن تَكْفُرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْۖ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَۖ وَإِن تَشْكُرُواْ يَرْضَهُ لَكُمْۗ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰۗ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴾ [سورة الزمر:7].

(2) ورد بهامش أ: قوله «من غير أن يكون واجبًا منه» إشارةٌ إلى مذهب الحكماء، قوله «أو عليه» إلى مذهب المعتزلة.

(3) أ، ب: البرى.

عن الرّبّ والنّبيّ والدّين (**والميزان**) الموضوع لتقدير الأعمال (**والصّراط**) الممدود على متن جهنّم (**وخلق الجنّة والنّار**) الآن (**وأحكام الإمامة**) أي الأحكام المتعلّقة بالإمامة بعد النّبيّ ﷺ (**وفضل الصّحابة**) على غيرهم (**وشرائط الإمامة**) أي الشّرائط المعتبرة في الشّخص حتّى يستحقّ الإمامة.

لمّا فرغ من بيان الأركان الأربعة وأقسام كلٍّ منها إجمالًا، أخذ في بيان كلٍّ منها تفصيلًا على وفق الإجمال، فقال:



الرّكن الأوّل

[معرفة الله تعالى]

الذي يبتني عليه سائر الأركان (**من أركان الإيمان: معرفةُ الله تعالى**)

لأنّها الحكمة في الخلق، قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1] أي: ليعرفوني[2]، وفي الحديث القدسيّ: كنت كنزًا مخفيًّا، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لأعرف[3].

وأيضًا لنفس الإنسان كمالان بحسب قوّتيها النّظرية والعمليّة، والكمال العمليّ فرعٌ للنّظريّ، وهو بتحصيل العلوم والإدراكات الحقّة والمعارف اليقينيّة، وأكملها معرفة الله تعالى.

(**ومداره**) أي مدار هذا الرّكن كما مرّ (**على عشرة أصولٍ**) يتفرّع على كلٍّ منها فروعٌ وفصولٌ.

ولمّا لم يكن معرفة كنهه تعالى مقدورًا للبشر كما أشرنا إليه[4]، قال:

---

(1) [سورة الذاريات:56].

(2) قال ابن كثيرٍ: «أَيْ إِنَّمَا خَلَقْتُهُمْ لِآمُرَهُمْ بِعِبَادَتِي لَا لِاحْتِيَاجِي إِلَيْهِمْ. وَقَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَلْحَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ أَيْ إِلَّا لِيُقِرُّوا بِعِبَادَتِي طَوْعًا أَوْ كَرْهًا. وَهَذَا اخْتِيَارُ ابْنِ جَرِيرٍ وَقَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ: إِلَّا لِيَعْرِفُونِ» تفسير ابن كثير 7/ 396.

(3) قال السّيوطيّ: «لا أصل له». الدّرر المنتثرة 163.

(4) تقدّمت الإشارة إلى ذلك بـ: ص38.

الأصل الأوّل

معرفة وجوده تعالى

أي التّصديق بأنّه موجودٌ لا كما زعمت الدّهريّة المعطّلة، من أنّ العالم موجودٌ أزلًا وأبدًا لا صانع له، ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾[1] **(وأوّل ما يستضاء به)** ويستفاد عنه هذا المطلب الجليل الشّأن **(من الأنوار)** أي من البراهين السّاطعة كالأنوار **(ويسلك فيه)** من **(طريق الاعتبار)** أي النّظر في هذه المعرفة، وأصل الاعتبار العبور من حال شيءٍ إلى آخر **(ما أرشد إليه القرآن)** الذي يهدي للتي هي أقوم **(فليس)** الفاء للتّعليل، أي لما أنّ ليس **(بعد بيان الله)** تعالى **(بيانٌ)** ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [2].

(وقد قال) عزّ من قائل تذكيرًا ببعض ما يعاين من عجائب صنعته[3] الدّالّة على كمال قدرته، ليستدلّوا بذلك على إثباته مع كمال صفاته ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا﴾[4] وذلولًا تمشون في مناكبها إلى قوله: ﴿وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا﴾ أي: ملتفّةً بعضها ببعضٍ وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ﴾ طبقاتٌ متخالفة الحقائق ﴿وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ وتعاقبهما ﴿وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ﴾ وتمامها: ﴿بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[5] أي يتفكّرون فيها وينظرون إليها بعيون عقولهم، وعنه ﷺ: ويلٌ لمن

(1) [سورة الجاثية:24].

(2) [سورة النساء:122].

(3) أ، ب: صنعه.

(4) [سورة النبأ:6].

(5) [سورة البقرة:164].

لاكها بين لحييه ولم يتدبّرها[1]، واستُدِلّ بهذه الآية وأمثالها على شرف علم الكلام وأهله، والحثّ على البحث والنّظر فيه.

(**وقال تعالى**) أيضًا: ﴿ **أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا** ﴾ مطابقةٍ بعضها فوق بعضٍ، أو طوبقت طباقًا، أو ذا طباقٍ إلى قوله: ﴿**وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا**﴾[2] أي من قبوركم وقال سبحانه: ﴿**أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ**﴾ أي: تقذفونه من النّطف في الأرحام ﴿ **ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ** ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ **نَحْنُ جَعَلْنَاهَا** ﴾ أي: نارَ الزّناد التي تورون ﴿**تَذْكِرَةً**﴾ وتبصرةً في أمر البعث ﴿**وَمَتَاعًا**﴾ أي: منفعةً ﴿**لِّلْمُقْوِينَ**﴾[3] الذين ينزلون القوى وهي القفر، أو للذين خلت بطونهم ومزاودهم من الطّعام.

(**فليس يخفى على من معه أدنى مسكةٍ**) أي أدنى ما يتمسّك به (**من العقل إذا**) ظرفيّةٌ، أي ليس يخفى في وقتٍ (**تأمّل بأدنى فكرةٍ**) وتوجّهِ قلبٍ (**مضمونَ هذه الآيات**) الكرام (**وأدار نظره**) بعد ذلك التّأمّل (**على عجائب خلق الأرض**) من كونها مهدًا وفراشًا، ومدحوّةً مسطّحةً يتمكّن من المشي عليها، وكونها قابلةً للصّور

---

(1) أورده الزّمخشريّ بالكشّاف بلا سندٍ 1/ 453، وورد في صحيح ابن حبّان بلفظ: «وَيْلٌ لِمَنْ قَرَأَهَا وَلَمْ يَتَفَكَّرْ فِيهَا»، صحيح ابن حبّان: كتاب الرّقائق، باب التّوبة، ذكر البيان بأن المرء عليه إذا تخلى لزوم البكاء على ما ارتكب من الحوبات وإن كان بائنا عنها مجدا في إتيان ضدها.

(2) وتمامها: ﴿ أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا * وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا * وَاللَّهُ أَنبَتَكُم مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا * ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا * وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا ﴾ [سورة نوح:15-19].

(3) وتمام الآيات: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ * ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ * نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلَىٰ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ * أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ * ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ * لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ * إِنَّا لَمُغْرَمُونَ * بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ * أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ * ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ * لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ * أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ * ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ * نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكِرَةً وَمَتَاعًا لِّلْمُقْوِينَ *﴾ [سورة الواقعة:58-73].

المتبدّلة والهيئات المختلفة، وكون الجبال أوتادًا منصوبةً عليها يتفجّر الأنهار خلالها.

(و)على عجائب خلق **(السّماوات)** من كونها مطبقةً بعضها على بعضٍ، متحرّكةً بالاستدارة على أقطارٍ معيّنةٍ ومناطق مشخّصةٍ، مزيّنةٍ بكواكب مركوزةٍ فيها[1] مضيئةٍ معدّةٍ لتكوين الكائنات في عالم السّفليّات، حسبما نطق قوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾[2].

(وبدائع فطر) خلق ﴿ٱلْحَيَوَانُ﴾ وخلق أنواعها من النّاطق والصّامت، والماشي على قدميه والطّائر بجناحيه والمتحرّك على بطنه، **(و)**بدائع خلق أنواع **(النّباتات)** المخضرّة المؤتلفة على وجه الأرض، المشتملة على الخواصّ الغريبة والآثار العجيبة.

(أنّ هذا) فاعل ليس يخفى، أي لا يخفى على العاقل المتدبّر، النّاظر في ملكوت السّماوات والأرض أنّ **(هذا الأمر العجيب)** الذي يقضي منه العجب **(والتّرتيب المحكم)** أي المتقن والمشتمل على الحِكَم والمصالح **(الغريب)** الذي يتحيّر فيه الأريب **(لا يستغني عن صانعٍ)** يوجده **(ويدبّره)** على النّظام **(وفاعلٍ يُحكمه ويقدّره)** على النّحو الأكمل[3] التّامّ، لأنّها أمورٌ ممكنةٌ، وجد كلٌّ منها على النّحو المخصوص من الوجوه المحتملة والأنحاء المختلفة.

مثلًا كان من الجائز أن لا يكون السّماوات كلّها أو بعضها متحرّكةً كالأرض، أو تكون متحرّكةً بعكس حركتها الواقعة الآن، وبحيث يصير المنطقة المارّة بالقطبين لأنّها لتساوي أجزائها لبساطتها يصلح كلّ نقطةٍ منها للقطبيّة، ورسم الدّائرة الكبيرة والصّغيرة، فلا بدّ من موجدٍ قادرٍ حكيمٍ يوجدها حسبما تستدعيه

---

(1) وهذا مبنيٌّ على التّصوّر القديم للسّماء، وقد ظهر بطلانه.

(2) [سورة السجدة:5].

(3) إن كان يقصد به أنّه لا يجوز في العقل وجود العالم على نحوٍ أكمل من هذا فهذا باطلٌ، أمّا عقلًا: فلجواز وجود ما هو أكمل منه من غير توقّفٍ، وأمّا شرعًا: فالإخبار عن وجود الجنّة وكونها أفضل من الحياة الدّنيا قاطعٌ للقول بأنّ نظام الدّنيا أكمل.

حكمته وتقتضيه مشيئته[1].

(**بل تكاد فطرة النّفوس**) الفطرة بناءٌ للنّوع كالجلسة والرّكبة، من التّفطّر وهو الابتداء والاختراع، أي تكاد النّفوس بحسب أصل خلقتها (**تشهد بكونها مقهورةً تحت تسخيره**) ومسخّراتٍ بأمره (**مصرّفةً**) على صيغة المفعول (**بمقتضى تدبيره**) فيصرفها كيف يشاء (**ولذلك**) المذكور من كفاية الفطرة الإنسانيّة في الاعتراف بوجود صانعٍ للعالم قادرٍ مريدٍ مدبّرٍ (**قال الله سبحانه وتعالى**) على سبيل الاستفهام الإنكاريّ (**أَفِي اللهِّ**) والتّصديق بوجوده (**شَكٌّ**) أي لا شكّ فيه، بمعنى ليس محلًّا للشّكّ، كيف وهوَ ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[2] ومبدعها، فكيف يتصوّر الشّكّ في وجوده المتقدّم على الإيجاد.

(**ولهذا**) المذكور من عدم كون وجوده تعالى محلًّا للشّكّ (**بعث الأنبياء صلوات الله عليهم كلّهم لدعوة الخلق إلى التّوحيد**) والاعتراف بوحدانيّته، التي هي بعد الوجود (**ليقولوا لا إله إلّا الله**) كما قال عليه الصّلاة والسّلام: (أُمِرت أن أقاتل النّاس حتّى يقولوا لا إله إلا الله)[3] (**وما أُمِروا**) أي الخلق على لسان الأنبياء (**أن يقولوا للعالم إله**) أي يعترفوا بأصل وجود الصّانع (**فإنّ ذلك كان مجبولًا**) ومركوزًا (**في**) أصل (**فطر عقولهم**) السّليمة (**من مبتدأ نشوئهم**) في مرتبة العقل

---

(1) وما ذكره مبنيٌّ على علم الهيئة القديم، وقد تبيّن فساد الكثير من مقرّراته، لكنّ دليل تخصيص الممكنات يبقى صحيحًا، لعدم توقّفه على ما ذكره من علم الهيئة.

(2) [سورة إبراهيم:10].

(3) صحيح البخاري: كتاب استتابة المرتدّين المعاندين وقتالهم، باب قتل من أبى قبول الفرائض وما نسبوا إلى الرّدّة ح(6526)، صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتّى يقولوا لا إله إلّا الله محمّد رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ويؤمنوا بجميع ما جاء به النّبيّ صلّى الله عليه وسلم وأن من فعل ذلك عصم نفسه وماله إلا بحقها ووكلت سريرته إلى الله تعالى وقتال من منع الزكاة أو غيرها من حقوق الإسلام واهتمام الإمام بشعائر الإسلام، ح(21).

الهيولاني[1] **(وفي عنفوان سنّهم)** وأوائل شبابهم في مرتبة العقل بالملكة[2] حين ما شاهدوا الجزئيّات الأقلّ والأكثر، وتنبّهوا لما بينها من المشاركات والمباينات، واستعدّوا لأن يفيض عليها صور كليّة وأحكام فيما بينها.

(ولذلك قال سبحانه وتعالى: وَلَئِن سَأَلْتَهُم) عن الخالق وقلت: **(مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ)** في الجواب **(اللَّهُ)**[3] أي خلقهنّ الله، فيضطرّون إلى الاعتراف بوجود الخالق لوضوح الدّليل المانع من إسناد الخلق إلى غيره، ومن ضرورة كونه خالقًا وموجدًا وجوده **(وقال تعالى: فَأَقِمْ وَجْهَكَ)** أي قوّمه وسدّده **(لِلدِّينِ)** القيّم **(حَنِيفًا)** مائلًا عن سائر الأديان الباطلة **(فِطْرَةَ اللَّهِ)** أي فطر الله فطرةً، فحذف الفعل وأقيم المصدر مقامه، وأضيف إلى الفاعل أيَ الخلقة **(الَّتِي فَطَرَ)** الله **(النَّاسَ)** وخلقهم **(عَلَيْهَا)** والمراد بها ما خلق النّاس عليها من الاستعداد للمعارف الإلهيّة وقبول الحقّ والتّأبّي عن الباطل، والتّمييز بين الخطإ والصّواب، وإليه الإشارة في قوله عليه الصّلاة والسّلام: (كلّ مولودٍ يولد على الفطرة، ثمّ أبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه)[4] أي كلّ مولودٍ يولد على وجهٍ لو ترك بحاله ولم يعتوره من الخارج ما يعوقه من فاسد التّربية وتقليد الأبوين والإلف بالمحسوسات والانهماك في الشّهوات ونحو ذلك، لنظر فيما نصب من الدّليل من التّوحيد وصدق

---

(1) «العقل الهيولاني: هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، وهي قوة محضة خالية عن الفعل كما للأطفال، وإنما نسب إلى الهيولي؛ لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولي الأولى الخالية في حد ذاتها من الصور كلها»، التّعريفات ص152.

(2) «العقل بالملكة: هو علم بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات»، التّعريفات ص152.

(3) ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة لقمان:25].

(4) صحيح البخاري: كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصّبي فمات هل يصلّى عليه وهل يعرض على الصّبي الإسلام، ح(1292)، صحيح مسلم: كتاب القدر، باب معنى كلّ مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفّار وأطفال المسلمين، ح(2658).

الرّسول وغير ذلك نظرًا صحيحًا يوصله إلى الحقّ ويهديه إلى الرّشد، وعرف الصّواب واتّبع الحقّ ولم يختر إلّا الملّة الحنيفيّة، ولم يلتفت إلى غيرها، لكن يصدّه عن ذلك مثال هذه العوائق.

(لَا تَبْدِيلَ) ممكنٌ **(لِخَلْقِ اللَّهِ)** أي لما خلق الله النّاس عليه من استعداد الاهتداء إلى الحقّ، إلّا أنّ منهم من انطفأ نَور فطرته التّي فطر الله عليه بها اعتوره من الخارج، ومنهم من اشتدّ فيه ذلك النّور وقوي حتّى كاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نارٌ، نورٌ على نور، حسبما يقتضيه استعداداتهم الأزليّة التّابعة لماهياتهم وأعيانهم الثّابتة التي ليست مجعولةً بجعل جاعلٍ حتّى يصحّ أن يُقال: لم جعل عين المهتدي مقتضيةً للاهتداء، وعين الضّالّ مقتضيةً للضّلال[1].

---

(1) قال السّمرقنديّ: «الفصل الرّابع: في أنّ الماهيّات مجعولةٌ أم لا. اختلفوا في ذلك، فذهب أهل التّحقيق إلى أنّها مجعولةٌ أي بجعل جاعلٍ، وخالفهم الفلاسفة والمعتزلة»، الصّحائف الإلهيّة ص26.

والجعل عند القائلين بهذا القول يكون للوجود لا للماهية، وقد قال الشّيخ مصطفى صبري في جواب ذلك: «إذا كان الوجود نفس ثبوت الماهية أو ثبوت نفس الماهية، يكون الإيجاد إثبات نفس الماهية وجعلها، لا جعل وجودها ... ويؤيّده أنّ الخلق -الذي يرادف الجعل البسيط- يتعلّق في كلام الله دائمًا بالماهيات لا بوجودها، فيقال: (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ) ولا يُقال: خلق وجود السّماوات والأرض، ويُقال: (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) لا خالق وجوده، والمخلوق هو المجعول بعينه، وقد جاء في كتاب الله التّعبير بالجعل أيضًا، مثل: {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً} [سورة البقرة:30]، { وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ} [سورة الأنعام:1]، {وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا} [سورة النبأ:13] »، موقف العقل والعلم 3/ 223-224.

وقال الكلنبويّ: «مطلق الثّبوت يتوقّف على وجود الموضوع، فلو اقتضت ذواتها ذلك الثّبوت لكانت مقتضية لوجوداتها أيضًا فيلزم ذلك [أي: وجوب وجودها] وهو ضروريّ البطلان»، مفتاح باب الموجّهات ص12.

وبيان ذلك: أن «لو كانت الماهيات ماهياتٍ بأنفسها أي ثابتةً لأنفسها بأنفسها، كانت موجودةً بأنفسها أيضًا، بل كانت واجبة الوجود، فلا تحتاج من ناحية وجودها إلى

كيف والأعيان الثّابتة صور الأسماء الإلهيّة ومظاهرها في العالم، بل عين الأسماء والصّفات القائمة بالذّات القديمة، بل عين الذّات من حيث الحقيقة[1]، فهي ثابتةٌ أزلًا وأبدًا، لا يتعلّق الإيجاد والجعل بها، كما لا يتطرّق الفناء والعدم إليها، وهذا هو سرّ القدر[2].

فإن قلتَ: لو كانت الهداية والسّعادة، والضّلالة والشّقاوة ممّا لا يتطرّق إليها التّغيّر والتّبدّل، لم يكن التّكاليف والأعمال وبعث الأنبياء مفيدةً.

قلتُ: الله تعالى دبّر الأشياء على ما شاء، وربط بعضها ببعضٍ، وجعلها أسبابًا ومسبّباتٍ، وإن كان يقدر على إيجاد الجميع ابتداءً بلا أسبابٍ ووسائط كما خلق المبادئ والأسباب، لكنّه أمرٌ اقتضته حكمته، وسبقت به كلمته، وجرت عليه عادته، فمن قدّر أنّه من أهل السّعادة والجنّة، قدّر له ما يقرّبه إليها من الأعمال، ووفّقه لذلك بإقداره وتمكينه منه وتحريضه عليه بالتّرغيب والتّرهيب وإلانة قلبه لقبول الحقّ، وإرشاده للتّمييز بين المحقّ والمبطل، ومن قدّر أنّه من أهل الشّقاوة والنّار، قدّر له خلاف ذلك، وخذله حتّى اتّبع هواه وران على قلبه الشّهوات، ولم يغن عنه النّذر والآيات، فأتى بأعمال أهل النّار وأصرّ بها، حتّى طوى عليه صحيفة

جعل جاعلٍ، كما لا تحتاج من ناحية ثبوتها لأنفسها، إذ مطلق الثّبوت يتوقّف على الوجود، فبناءً عليه، لو كان ثبوت الماهية لنفسها مقتضى ذاتها لكانت كلّ ماهيةٍ واجبةَ الوجود، لأنّ معنى واجب الوجود ليس إلّا هذا، أعني الذي يكون وجوده مقتضى ذاته»، موقف البشر تحت سلطان القدر ص279.

(1) وهذا كلام أصحاب وحدة الوجود، وهو باطلٌ كذلك، إذ لا يُعقل كون الممكن الحادث عين القديم، ومذهب أهل السّنّة أنّ العالم بجميع أجزائه حادثٌ لا شيء منه بقديمٍ وهو غير الله تعالى وله وجودٌ وتحقّقٌ خارجيٌّ حقيقيٌّ لا وهميٌّ خياليٌّ.

(2) قال الآلوسيّ في تفسيره: «وسرّ القدر هو أن يمتنع أن يظهر عينٌ من الأعيان إلّا على حسب ما يقتضيه استعداده»، روح المعاني 7/ 22. وقال أيضًا: «...تعلّقت الإرادة الإلهيّة بهذا الذي اختاره العبد حال عدمه بمقتضى استعداده»، روح المعاني 4/ 249.
وكون العبد المعدوم مختارًا حال عدمه ممّا لا يُعقل. يُنظر: موقف البشر تحت سلطان القدر، ص267 وما بعدها.

عمره، وكان الشّرّ ملاك أمره، وهو معنى قوله ﷺ: (فكلّ ميسّر لما خلق له)[1].

(**ذَلِكَ**) الدّين المأمور بإقامة الوجه له (**الدِّينُ الْقَيِّمُ**) المستوي الذي لا عوج فيه (**وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ**) لعدم تدبّرهم (**لاَ يَعْلَمُونَ**)[2] استقامته.

(**فإذًا، في فطرة الإنسان**) لو خليّ مع ما خلق عليه (**وشواهد القرآن ما يغني عن**) مؤنة (**إقامة البرهان**) على إثبات الصّانع الجليّ الشّأن (**ولكنّا على سبيل الاستظهار**) أي تقوية الفطرة وتأييدها (**والاقتداء بالعلماء النّظّار**) الذين دأبهم إقامة البرهان على أمثال هذه المطالب العالية (**نقول: من بدائه**) مقتضيات (**العقول أنّ الحادث**) أي الزّمانيّ، على هو المتبادر عند الملّيين، وهو ما يكون وجوده مسبوقًا بالعدم سبقًا زمانيًّا، فهو أخصُّ من الممكن بهذا المعنى، وأمّا الحادث الذّاتيّ، الذي هو من مصطلحات الفلاسفة، فهو ما يكون وجوده مسبوقًا بالعدم سبقًا ذاتيًّا، بمعنى أنّه لا يستحقّ من ذاته وجودًا ولا عدمًا، بل إنّما يستحقّ أحدهما من خارجٍ، فيساوق الحدوثُ الذّاتيّ الإمكانَ.

ثمّ اختلفوا في أنّ علّة افتقار الممكن الحادثِ في وجوده إلى المؤثّر ماذا، فذهب جمهور الحكماء إلى أنّها الإمكان، واحتجّوا عليه بأنّ العقل إذا لاحظ كون الشّيء بحيث يتساوى طرفا وجوده وعدمه بالنّظر إلى ذاته، حكم بأنّه لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلّا لأمرٍ مغاير للممكن يرجّح أحدهما على الآخر، وهو العلّة، سواءٌ لاحظ في تلك الحالة أمرًا آخر غير التّساوي، مثل كون وجوده مسبوقًا بالعدم، أو لم يلاحظ[3].

---

(1) صحيح البخاري: كتاب التّوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ﴾ [القمر]، ح(7112)، صحيح مسلم: كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، ح(2647).

(2) ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة الروم:30].

(3) قال ابن التّلمسانيّ: «وإنّما حملهم على ذلك اعتقادُهم افتقارَ العقول والنّفوس الفلكيّة والهيولى إلى المؤثّر لإمكانها مع قِدَمها، وفسّروا حدوثها بصدورها عن الغير، لا أنّها لم

وذهب جمهور المتكلّمين إلى أنّ علّة الافتقار هو الحدوث لا الإمكان، واحتجّوا عليه بأنّ الممكن إنّما يحتاج إلى المؤثّر في خروجه من العدم إلى الوجود وهو الحدوث، ألا يُرى أنّه إذا خرجت[1] زالت الحاجة، كبقاء البناء بعد فناء البنّاء، وأيضًا إذا لاحظ العقل حدوث شيءٍ، طلب علّته وإن لم يلاحظ معه شيئًا آخر، وأيضًا لو كان المحوج هو الإمكان، لأحوج في جانب العدم أن يكون الأعدام الأزليّة معلّلةً مع استمرارها، والكلّ محلّ نظرٍ على ما قرّر في محلّه[2].

ففي إثبات الصّانع مسلكان، أحدهما مسلك الحكماء، أعني مسلك الإمكان، والثّاني مسلك المتكلّمين، أعني مسلك الحدوث، فإنّهم يستدلّون بحدوث العالم على وجود صانعه وصفاته.

والمصنّف قدّس سرّه اختار مذهب المتكلّمين الملّيّين، ولهذا قال (**لا يستغني في حدوثه**) وخروجه من العدم إلى الوجود (**عن سببٍ يحدثه**) ويخرجه إلى الوجود، إذ لو كفت فيه ماهيته، لما كان وجوده مسبوقًا بالعدم سبقًا زمانيًّا.

(**والعالم**) وهو في الأصل ما يُعلم به الشّيء، كالخاتَم لما يُختم به، غلب على ما يُعلم به الصّانع، وهو ما سوى ذاته وصفاته (**حادثٌ**) أي موجودٌ بعد العدم بعديّةً زمانيّةً، وأمّا البعديّة الذّاتيّة التي لا تنافي القدم الزّمانيّ، فممّا ذهب إليه الفلاسفة، فإنّهم ذهبوا إلى قدم العقول والنّفوس الفلكيّة والأجسام الفلكيّة بموادّها وصورها

تكن فكانت»، شرح معالم أصول الدّين ص105.

(1) لعلّها: خرج.

(2) والبعض اختار أنّ علّة الافتقار هي الإمكان والحدوث معًا، ومنهم من جعلها الإمكانَ بشرط الحدوث، وهو ما اختاره ابن التّلمسانيّ، حيث قال: «وذهب آخرون إلى أنّ المقتضيَ الإمكانُ بشرط الحدوث، ولعلّه الأقرب، فإنّا لو فرضنا عدم الإمكان لثبت الوجوب أو الامتناع ولزال الافتقار إلى الغير، ولو فرضنا الممكن مستمرّ العدم أو الوجود لاستغنى عن المحصِّل، فدلّ -والحالة هذه- على أنّ جهة الافتقار ترجّحُ الممكن»، شرح معالم أصول الدّين ص106.

الجسميّة والنّوعيّة[1]، وأشكالها وأضوائها، والعنصريّات بموادّها وصورها الجسميّة بنوعها، والنّوعيّة بجنسها.

ونظم البرهان هكذا: العالم حادثٌ، وكلّ حادثٍ لا يستغني في حدوثه عن سببٍ يحدثه، وهذا ضربٌ ثانٍ من الشّكل الأوّل، يُنتج سالبةً كليّةً **(فإذًا)** ينتج أنّ **(العالم لا يستغني في حدوثه عن سببٍ يحدثه)**.

(أمّا) بيان الكُبرى، وهو **(قولنا: الحادث لا يستغني في حدوثه عن سببٍ)** يحدثه **(فجليٌّ)** لا يحتاج إلى إقامة البرهان **(فإنّ كلّ حادثٍ)** إمّا تنبيهٌ على الدّعوى الضّروريّة لإزالة خفائها، أو دليلٌ لبداهته، إذ الشّيء قد يكون بديهيًّا، ويكون الحُكم ببداهته نظريًّا، فهو **(مختصٌّ)** الحدوث **(بوقتٍ)** معيّنٍ من بين الأوقات المتساوية بالنّسبة إلى حدوثه **(إذ يجوز في)** نظر **(العقل تقديرُ تقدّمه)** على ذلك الوقت **(و)**تقدير **(تأخّره)** أيضًا **(فاختصاصه بوقته)** الذي حدث فيه **(دون ما قبله وما بعده)** مع تساوي الكلّ في صحّة كونه وقت الحدوث **(مفتقرٌ بالضّرورة)** العقليّةِ **(إلى مخصّصٍ)** يخصّصه بذلك الوقت ويرجّحه من بين الأوقات لإحداثه فيه.

فإن قلتَ: ذلك المخصّص إن كان حادثًا، كان الكلام فيه واختصاصه بوقتٍ معيّنٍ كالكلام في الحادث الأوّل، فيلزم التّسلسل المُحال، إذا المفروض أنّ ذلك المخصّصَ السّببُ المحدثُ، وإن كان قديمًا لزم قدم الحادث، لكون جميع ما لا بدّ منه في حدوثه حاصلًا في الأزل، دفعًا للتّسلسل المُحال.

---

(1) «الصّورة الجسميّة: جوهرٌ متّصلٌ بسيطٌ لا وجود لمحلّه دونه، قابلٌ للأبعاد الثّلاثة المدركة من الجسم في بادئ النّظر»، التّعريفات ص135.

«الصّورة النّوعيّة: جوهرٌ بسيطٌ لا يتمّ وجوده بالفعل دون وجود ما حلّ فيه»، التّعريفات ص136.

وبيانه أنّ الفلاسفة قالوا أنّ «كلّ جسمٍ فهو مركّبٌ من جزئين يحلّ أحدهما في الآخر، ويسمّى المحلّ هيولى، والحالّ صورةً [وهي الصّورة الجسميّة]»، هداية الحكمة ص8، وأمّا الصّورة النّوعيّة، فهي «صورةٌ مختصّةٌ بالنّوع لا توجد في نوعٍ آخر، وبها يمتاز نوع الجسم من نوعٍ آخر» هداية الحكمة بتحشية محمّد سعادات حسين، ص22.

قلتُ: الفاعل القديم قادرٌ مختارٌ تعلّقت إرادته الأزليّة بوجود الحادث في وقتٍ معيّنٍ فلا يوجد إلّا فيه، ضرورةَ أنّ القدرة تؤثّر على وفق الإرادة، ويكون مرجّح تعلّق الإرادة بوجوده في ذلك الوقت هو كونه أصلح على نحو ما قالوا في نظام العالم، فحينئذٍ لا يلزم لا قدم الحادث ولا التّخلّف عن العلّة التّامّة، تأمّل.

ثمّ إنّ طلب التّرجيح فيما بين الأوقات، إنّما هو فيما سوى أوّل الحوادث، وأمّا أوّل الحوادث الذي يتوقّف عليه جميع ما عداه من الحوادث، فاختصاص حدوثه بوقت الحدوث دون ما عداه من الأوقات إنّما هو لأجل أن لا وقت قبل ذلك الوقت[1]، فلا يلزم التّخصيص من غير مخصّصٍ، فإنّ الأوقات التي تطلب تخصيص بعضها هناك معدومةٌ، لكون الزّمان هناك موهومًا لا وجود له.

(وأمّا) بيان الصّغرى، وهو **(قولنا: العالم حادثٌ)** فلأنّ العالم أعيانٌ وأعراضٌ، والأعيان أجسامٌ وجواهر فردةٌ، لأنّ المجرّدات غير ثابتةٍ عند النّظّار، والكلّ حادثٌ.

أمّا الأعراض، فلا حاجة إلى إقامة الدّليل على حدوثها بعد الدّلالة على حدوث الأعيان، لأنّه لّما استحال قيام الأعراض إلّا بها، فإذا ثبت حدوث معروضاتها ثبت حدوث الأعراض بأسرها، ولهذا اقتصر المصنّف -قدّس سرّه- في البيان على بيان حدوث الأعيان، على ما قال: **(فبُرهانه أنّ أجسام العالم)** أي أعيانها، إذ البيان يعمّ الأجسام والجواهر[2] **(لا يخلو عن الحركة والسّكون)** وذلك لأنّ كلّ عينٍ جسمًا أو جوهرًا فله وضعٌ وموضعٌ، فإن كان منتقلًا عن أحدهما كان متحرّكًا، وإلّا كان ساكنًا[3] **(وهما)** أي الحركة والسّكون **(حادثان)**.

---

(1) لأنّ الوقت حادثٌ.

(2) الجِسم ما كان مركّبًا من جواهر، والجوهر بسيطٌ.

(3) الحركة عند الفلاسفة هي: «الخروج من القوّة إلى الفعل على سبيل التّدريج، وأمّا السّكون: فهو عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرّك»، هداية الحكمة ص29.

وقد قسّموها إلى أربعة أقسام، قال الأبهريّ: «ثمّ الحركة على أربعة أقسام، حركةٌ في الكمّ كالنّموّ والذّبول، وحركةٌ في الكيف كتسخّن الماء وتبرّده مع بقاء صورته النّوعيّة، وتسمّى هذه الحركة استحالةً، وحركةٌ في الأين، وهي انتقال الجسم من مكانٍ إلى مكانٍ على سبيل التّدريج، وتسمّى نقلةً، وحركةٌ في الوضع، وهي أن تكون للجسم حركةٌ

فنظم هذا البرهان هكذا: أنّ الأعيان لا تخلو عن الحركة والسّكون الحادثين (و)كلّ (**ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادثٌ**) فينتج أنّ العالم حادثٌ.

(**ففي هذا البرهان ثلاث دعاوى**) مترتّبةٌ، الدّعوى (**الأولى قولنا: الأجسام لا تخلو عن الحركة والسّكون، وهذه**) مستغنيةٌ عن مؤنة إقامة الدّليل عليها كما فعلوا، لأنّها (**مدركةٌ بالبداهة**) العقليّة (**والاضطرار**) النّاشئ من بداهة العقل (**فلا يحتاج فيه إلى**) مزيد (**تأمّلٍ وافتكارٍ**) أي إعمال الفكر والرّويّة، كيف (**فإنّ من عقل**) وتخيّل (**جسمًا**) بل عينًا[1] (**لا**) يكون (**متحرّكًا ولا ساكنًا، كان لمتن**) أي ظهر مركب (**الجهل راكبًا، وعن نهج الحقّ**) وطريق الصّواب (**ناكبًا**) مائلًا إلى الباطل، لأنّ الحركة والسّكون كما عرفتَ في طرفي النّفي والإثبات، ولا مخلص عن طرفي النّقيض، سيّما إذا كان الموضوع موجودًا، فمجوّز الجسم الخالي عنهما، إمّا جاهلٌ بمعنى الحركة والسّكون جهلًا مركّبًا، أو معاندٌ عدل عن الحقّ واتّبع هواه.

(و)الدّعوى (**الثّانية: قولنا أنّهما حادثان**) وبيانها أنّها (**يدلّ على ذلك**) المذكور من حدوثهما (**تعاقبهما، ووجود البعض منهما**) أي كلّ بعضٍ منهما (**بعد البعض**) الآخر بعديّةً لا يجامع فيها القبل البعد، فتكون زمانيّةً مسبوقةً بالعدم، فيلزم الحدوث (**وذلك المذكور**) من وجود كلٍّ منهما بعد الآخر زمانًا (**مشاهدٌ في بعض الأجسام**) فإنّا نرى أنّ زيدًا تحرّك بعد أن كان ساكنًا، وسكن بعد أن كان متحرّكًا (**وما لم يُشاهد**) من الأجسام فيه ذلك التّعاقب، كالسّماوات المتحرّكة دائمًا، والأرض السّاكنة دائِمًا[2] (**فما من ساكنٍ**) كالأرض (**إلّا والعقل قاضٍ**) يحكم

على الاستدراة» هداية الحكمة ص30-31.

فالانتقال من وضع إلى آخر هو حركةٌ وضعيّةٌ، ومن موضع (مكانٍ أو أينٍ) إلى موضع آخر هي حركةٌ أينيّةٌ (وهي ما يُطلق عليه الحركة في العرف العامّ والمتبادرة في استعمالات أهل اللّغة). يُنظر: دستور العلماء 2/ 17-18، كشّاف اصطلاحات الفنون: 1/ 652-656.

(1) أعمّ من أن يكون جسمًا، أي: جسمًا أو جوهرًا.

(2) هذا على ما كان معروفًا عندهم، وإلّا فالأرض تدور حول الشّمس في مدارٍ لها، وتدور حول نفسها.

(بجواز حركته، وما من متحرّكٍ) دائمًا كالسّماوات **(إلّا والعقل قاضٍ)** بحكم **(بجواز سكونه)** لتماثل الجواهر الفردة التي يتركّب منها الأجسام وتساويها في قبول الصّفات المتقابلة، فيجوز لكلٍّ منها وللمركّب منها ما يجوز للآخر، ولا يجوز أن يكون شيءٌ منها لازمًا لماهيّة بعض الأجسام، وإلّا لما تخلّف في البعض لاتّفاق الماهيّة، فإذا ثبت تعاقبهما، إمّا بالفعل فيما شوهد فيه ذلك، أو بالإمكان كما فيما لم يُشاهد فيه ذلك **(فالطّارئ منهما)** على الآخر الواقعُ عقيبه المعدمُ إيّاه -كما هو شأن الأحوال الطّارئة على ما تقرّر في موضعه- **(حادثٌ بِطَرَيَانِه)** على الآخر المستلزم سبق الآخر عليه سبقًا زمانيًّا **(والسّابق حادثٌ لأنّه)** أيضًا قد يطرأ على الآخر، إذ التّعاقب من الطّرفين وقد أشرنا إليه.

لا يُقال: إذا طرأ أحدهما على الآخر لمَ لا يجوز أن يكمن الآخر أو ينتقل إلى محلٍّ آخر ولا يُعدم؟ لأنّا نقول: قد تقرّر في محلّه امتناع انتقال الأعراض وبقائها زمانين[1]، ولأنّه لو لم يكن السّابق حادثًا لثبت قدمه **(ولو ثبت قِدَمه لاستحال عدمه، على ما سيأتي بيانه وبرهانه في إثبات الصّانع تعالى)**.

الدّعوى **(الثّالثة: قولنا)** كلّ **(ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادثٌ، وبرهانه أنّه لو لم يكن)** محلّ الحوادث المتعاقبة حادثًا **(كذلك)** بل كان قديمًا **(لكان قبل)** حدوث **(كلّ حادثٍ)** معيّنٍ **(حوادث)** مترتّبةٌ **(لا أوّل لها)** إذ لو كان لها أوّلٌ فإمّا أن يكون أوّل الحوادث مستمرًّا مع المحلّ القديم، أو يكون مسبوقًا بالعدم، بحيث يكون المحلّ خاليًا عن حدوث حادثٍ، والأوّل يستلزم قدم الحادث، والثّاني خلاف الفرض، إذ المفروض أنّه لا يخلو عن الحوادث، وإذا لم يكن لها أوّلٌ، لم يمكن وجود الحادث الحاضر في الحال، كيف **(وما لم تنقض تلك)** الحوادث الغير المتناهية **(بجملتها)** بحيث لا يشذّ منها واحدٌ **(لا تنتهي النّوبة إلى وجود الحادث الحاضر في الحال)** لترتّبها وتعاقبها **(وانقضاء ما لا نهاية لها محالٌ)** بالبديهة، ضرورةَ أنّ

---

(1) وإن كان بعض المتأخّرين أثبته، وذلك لضعف دليل المانع، إذ بناه على أنّ البقاء وجوديٌّ، والمعنى لا يقوم بالمعنى، والتّحقيق أنّ البقاء عدميٌّ، فهو من السّلوب، فلا يتمّ دليلهم.

الانقضاء يستلزم التّناهي.

فإن قلتَ: استحالة انقضاء غير المتناهي فيما إذا كان اللّاتناهي من الجانبين، وأمّا إذا كان من جانبٍ واحدٍ فقط فانقضاؤه من الجانب الآخر المقابل غير مستحيلٍ وهو ظاهرٌ، فلِمَ لا يجوز أن يتوارد على المحلّ القديم في زمانٍ مستمرٍّ من جانب الماضي حوادث مترتّبةٌ متسابقةٌ[1] بعضها على بعضٍ سبقًا زمانيًّا، فكلّما خرج منها جملةٌ أو واحدٌ إلى الوجود، وُجِد حادثٌ معيّنٌ على نحو ما ذهب إليه الفلاسفة في سلسلة الحوادث، فلا بدّ أن يُتمسّك ببرهان التّطبيق[2] ونحوه.

قلتُ: هذا الاحتمال إنّما يجوّزه العقل إذا اعتبر وجود كلٍّ من تلك الحوادث عقيب البعض مفصّلًا، بأن يلاحظ أنّ هذا يوجد بعد ذاك، وذاك بعد ذلك وهلّم جرًّا، فإنّ العقل بهذا الطّريق لا يحيط بجميعها ولا يقدر على ملاحظتها تفصيلًا لعدم تناهيها، فلا يظهر الخلف عنده، وأمّا إذا لاحظ جميعها إجمالًا وتذكّر أنّ شيئًا منها لا يوجد بالفعل ما لم يوجد واحدٌ آخر بالفعل، فلا يشكّ في أنّه ما دام للطّرف حكم الوسط، لا يوجد شيءٌ منها بالفعل حتّى يوجد بعده[3] آخر، فلا يوجد حادثٌ أصلًا، وأما حديث سلسلة الحوادث المتعاقبة، فمنقطعٌ عند الانتهاء إلى إرادة الله عند الملّيّين، فلا تكون غير متناهيةٍ، وكذا لا يلزم لا تناهيها عند الفلاسفة أيضًا، لجواز انتهائها إلى الحركة السّرمديّة التي أثبتوها[4]، هذا فإذا ثبت أنّ تلك

---

(1) لعلّ الأنسب: متسابقٍ.

(2) وقد بيّنه الأحمد نكري بقوله: «وَهُوَ أَن يفْرض من الْمَعْلُول الْأَخير أَو من الْعلَّة الأولى إِلَى غير النِّهَايَة جملَة وَمِمَّا قبله بوَاحِد مثلا إِلَى غير النِّهَايَة جملَة أُخْرَى ثمَّ نطبق الجملتين بِأَن نجْعَل الْجُزْء الأول من الْجُمْلَة الأولى بِإِزَاءِ الْجُزْء الأول من الْجُمْلَة الثَّانِيَة والجزء الثَّانِي من الْجُمْلَة الأولى بِإِزَاءِ الْجُزْء الثَّانِي من الْجُمْلَة الثَّانِيَة وهلم جرا. فَإِن كَانَ بِإِزَاءِ كل وَاحِد من الْجُمْلَة الأولى وَاحِد من الْجُمْلَة الثَّانِيَة كَانَ النَّاقِص كالزائد وَهُوَ محَال. وَإِن لم يكن فقد وجد فِي الْجُمْلَة الأولى مَا لَا يُوجد بإزائه شَيْء فِي الْجُمْلَة الثَّانِيَة فتنقطع الْجُمْلَة الثَّانِيَة وتتناهى وَيلْزم مِنْهُ تناهي الْجُمْلَة الأولى لِأَنَّهَا لَا تزيد على الْجُمْلَة الثَّانِيَة إِلَّا بِقدر متناه وَالزَّائِد على المتناهي بِقدر متناه يكون متناهيا بِالضَّرُورَةِ» دستور العلماء 1/ 163.

(3) لعلّها: قبله.

(4) وثبوت حركةٍ سرمديّةٍ ممّا يأباه مفهوم الحركة، إذ الحركة عرضٌ حادثٌ متجدّدٌ مع

الحوادث المتعاقبة التي لا يخلو المحلّ عنها متناهيةٌ ولها أوّلٌ، ثبت حدوث ما لا يخلو عنها أيضًا، لأنّه لا يوجد قبل ذلك الأوّل، وإلّا لكان خاليًا عنها بأسرها، وإذا لم يوجد قبله كان حادثًا مثله، وهو المطلوب.

برهانٌ آخر (**وهو أنّه لو كان**) مثلًا (**للفلك**) الذي هو أيضًا من جملة ما لا يخلو عن الحوادث، وهي الدّورات المتعاقبة عليها (**دوراتٌ**) مترتّبةٌ (**لا نهاية لها**) كما زعمت الفلاسفة (**لكان**) ذلك اللّاتناهي لا محالة باعتبار الكميّة المنفصلة أعني العدد، فنقول: (**لا يخلو عددها من أن يكون شفعًا أو وترًا**) أي يكون أحدهما من غير أن يرتفعا عنه أو يجتمعا فيه (**أو شفعًا ووترًا**) جميعًا، أي يجتمعان فيه (**أو لا شفعًا ولا وترًا**) فيرتفعان عنه، والكلّ محالٌ.

أمّا الأخيران فلأنّه (**محالٌ أن يكون شفعًا ووترًا جميعًا، ولا شفعًا ولا وترًا**) أي يستحيل كلٌّ من اجتماعهما في عددٍ واحدٍ وارتفاعهما عنه، لأنّ بينهما تقابل العدم والملكة، والشّيء وعدمه[1] لا يجتمعان وهو ظاهرٌ، وكذا لا يرتفعان عند وجود الموضوع، أمّا أنّ التّقابل بينهما تقابل العدم والملكة فظاهرٌ من تفسيرهما (**لأنّ**) العدد (**الشّفع: ما ينقسم بمتساويين كالعشرة**) فإنّه ينقسم إلى خَمْسَتَيْنِ، **والعدد** (**الوتر ما لا ينقسم بمتساويين**) ومن شأنه ولو بنوعه ذلك (**كالتّسع، و**)من المعلوم أنّ (**بين ما ينقسم بمتساويين وبين ما لا ينقسم تضادٌّ**) أي لغويٌّ، وهو كمال التّباعد على ما يدلّ عليه قوله (**وتنافٍ**) وأمّا التّضادّ المصطلح فإنّما يكون بين الأمرين الوجوديّين كالسّواد والبياض (**فإنّ في ذلك**) المذكور من اجتماعهما وارتفاعهما (**جمعًا**) في الحقيقة (**بين النّفي والإثبات، إذ**) في صورة اجتماعهما يثبت أحدهما لا محالة، و(**في إثبات أحدهما نفي الآخر**) بحُكم التّضادّ، وفي صورة ارتفاعهما ينتفي أحدهما لا محالة (**وفي نفي أحدهما إثبات الآخر**) ولله درّ المصنّف قدّس سرّه كيف دقّق وبيّن سرّ امتناع المتضادّين وارتفاعهما.

(**و**)أمّا استحالة الشّقّ الأوّل لأنّه (**محالٌ أن يكون**) العدد الغير المتناهي

الزّمن، فالقول بحركةٍ أزليّةٍ قولٌ بحوادث لا أوّل لها.

(1) أ، ب: عذوله.

(**شفعًا**) فقط (**لأنّ**) العدد (**الشّفع يصير**) عددًا (**وترًا بزيادة واحدٍ**) فإنّ العشرة التي هي شفعٌ يصير بزيادة الواحد أحد عشر وهو وترٌ، فيلزم كون ما لا نهاية له فاقدًا للواحد ومفتقرًا إليه في تحصّله مرتبةً أخرى فوقه بواحدٍ، وهذا معنى قوله: (**فكيف يعوز ما لا نهاية له واحدٌ**) أي كيف يجعل الواحد ما لا نهاية له محوجًا إلى نفسه وفاقدًا إيّاه، يُقال أعوزه الشّيء إذا احتاج إليه فلم يقدر عليه، وأعوزه الدّهر أحوجه (**وكذا محالٌ أن يكون**) العدد الغير المتناهي (**وترًا**) فقط (**إذ الوتر يصير شفعًا بواحدٍ**) كالتّسع يصير عشرةً بزيادة واحدٍ (**فكيف يعوزها**) ويجعلها محوجًا إلى نفسه (**واحدٌ، مع أنّه لا نهاية لأعدادها**).

وهاهنا بحثٌ، وهو أنّ نختار الشّقّ الثّالث، أعني أنّه لا يكون شفعًا ولا وترًا ونقول إنّ الشّفعيّة والوتريّة من خواصّ المتناهي، ضرورة أنّ الشّفع يكون له نصفٌ وربعٌ وثمنٌ، وكذا الوتر يكون له جزءٌ كأحد عشر، فإنّ له جزءًا واحدًا من أحد عشر جزءًا، وقد تقرّر في موضعه أنّ غير المتناهي لا يكون له كسرٌ ولا ما يقوم مقامه، تبصّر.

(**فتحصّل من هذا**) التّبيان (**أنّ العالم**) أي أجسام العالم (**لا يخلو من الحوادث**) فهي حادثةٌ، وحدوث الأجسام يستلزم حدوث الأعراض التي لا تقوم إلّا بها كما أشرنا إليها (**فهو**) أي العالم (**إذًا حادثٌ**) بجميع أجزائه (**وإذا ثبت حدوثه كان افتقاره إلى المحدث**) الذي يحدثه (**من المدركات بالضّرورة**) العقليّة.

الأصل الثاني

[العلم بقِدَم الله تعالى]

من الأصول العشرة من الرّكن الأوّل (**العلم**) أي التّصديق (**بأنّ الباري تعالى قديمٌ لم يزل**) موجودًا (**أزليٌّ ليس لوجوده أوّلٌ**) أي ليس وجوده مسبوقًا بالعدم، لا سبقًا زمانيًّا ولا ذاتيًّا (**بل هو أوّل كلّ شيءٍ**) أي موجودٍ، فإنّ الشّيئيّة يساوق الوجود عندهم (**وقبل كلّ ميتٍ وحيٍّ**) لأنّه الذي يُميت ويُحيي.

(**وبرهانه أنّه لو لم يكن قديمًا لكان حادثًا**) إذ لا مخرج للموجود عنهما، لكونهما طرفي النّقيض (**ولو كان حادثًا ولم يكن قديمًا لافتقر هو أيضًا**) لحدوثه (**إلى محدثٍ**) آخر (**وافتقر محدثه أيضًا**) لحدوثه (**إلى محدثٍ آخر، و**)لا يخلو من أمرين، إمّا أنّه (**يتسلسل ذلك**) المذكور من المحدثات ذاهبًا (**إلى غير نهايةٍ**) من جانب المبدأ (**و**)الحال أنّ (**ما تسلسل**) في جانب المبدأ (**لم يتحصّل**) ولم يوجد في الخارج، ضرورة أنّ كلًّا منهما محتاجٌ في حدوثه إلى سابقه، فيكون للطّرف حكم الوسط في الاحتياج، وما دام كذلك فمن أين يحصل حادثٌ حتّى يحصل منه حادثٌ آخر، وهكذا حكم الدوّر فلهذا لم يتعرّض له، وهذا إشارةٌ إلى مسلك إثبات الصّانع القديم من غير احتياجٍ إلى إبطال التّسلسل والدوّر على ما حقّق في موضعه.

(**أو**) لا يذهب سلسلة المحدثات إلى غير نهايةٍ بل (**ينتهي إلى محدثٍ قديم**) لا يحتاج إلى محدثٍ آخر لقدمه، وهذا المحدث القديم (**هو الأوّل**) للسّلسلة المنتهية عنده (**وذلك**) المحدث القديم المبدأُ الأوّل لسلسلة الحوادث (**هو المطلوب الذي**) أردنا إثباته و(**سمّيناه صانع العالم**) لكون العالم جميعه صنعه (**وباريه**) أي خالقه حسبما اقتضته حكمته وسبقت به كلمته من غير تفاوتٍ واختلالٍ، مأخوذٌ من البُرْءِ وأصله خلوص الشّيء عن غيره إمّا على سبيل التّفصّي منه وعليه قولهم: برئ فلانٌ من مرضه والمديون من دينه أو استبرأت الجارية رحمها، وإمّا على سبيل الإنشاء منه، ومنه برأ الله النّسمة [1]وهو الباري لها، وقيل البارئ هو الذي خلق الخلق بريئًا من التّفاوت والتّنافر المخلّين بالنّظام الكامل، فهو أيضًا مأخوذٌ من معنى التّفصّي

(1) ورد بالهامش: النّسمة النّفس والإنسان.





(**ومحدثه**) لإحداثه (**ومبديه**) لكونه مبدأ أوّل له.

الأصل الثالث

[العلم ببقاء الله تعالى]

من أصول الرّكن الأوّل (**العلم**) والتّصديق (**بأنّه جلّ جلاله مع كونه أزليًّا**) أي ليس لوجوده أوّلٌ (**أبديٌّ أي ليس لوجوده آخرٌ**) فلا يطرأ على وجوده عدمٌ كما لا يسبقه عدمٌ (**فهو الأوّل**) السّابق على جميع الموجودات من حيث إنّه موجدها (**والآخر**) الباقي بعد فناء الموجودات ولو بالنّظر إلى ذاتها مع قطع النّظر عن غيرها، أو هو الأوّل الذي تبتدئ منه دائرة الوجود في السّير النّزوليّ، والآخر الذي ينتهي إليه تلك الدّائرة في النّصف المعروجيّ، فهو مبدأ الوجود ومنتهى الرّجوع، منه بدأ وإليه يعود (**والظّاهر**) إنيّةً لكثرة آياته ودلائله المنبثّة في أرضه وسمائه، إذ ما من ذرّةٍ في السّماوات ولا في الأرض إلّا وهي شاهدةٌ باحتياجها إلى مدبّرٍ يدبّرها ومقدّرٍ يقدّرها (**والباطن**) ماهيةً لاحتجاب حقيقة ذاته عن نظر العقول لحجاب كبريائه، أو الغالب على كلّ شيءٍ والعالم بباطنه.

وإنّما قلنا أنّه أبديّ بالمعنى المذكور (**لأنّ**) الباري جلّ جلاله ثبت قدمه المستلزم لاستحالة عدمه السّابق و(**ما ثبت قدمه استحال عدمه**) اللّاحق أيضًا.

(**وبرهانه**) على ما ذكره المصنّف[1] قدّس سرّه (**أنّه لو انعدم**) أي لو جاز أن ينعدم القديم (**لكان لا يخلو إمّا أن ينعدم بنفسه**) من غير مدخليّة أمرٍ خارجٍ فيه (**أو بمُعدمٍ يضادّه**) وينافيه، بأن يكون مانعًا لوجوده فيتوقّف وجوده على عدمه فينعدم حين وجوده ضرورة أنّ غير ما يضادّ الشّيء لا يكون معدمًا له (**و**)التّالي باطلٌ بكلا قسميه، فالمقدّم مثله، أمّا بطلان القسم الأوّل أعني أنّه لا يجوز أن ينعدم بنفسه فلأنّه (**لو جاز أن ينعدم شيءٌ يتصوّر**) ويمكن (**دوامه**) واستمرار وجوده كالأعيان، وفائدة هذا الوصف الاحتراز عمّا لا يمكن دوام وجوده واستمراره

---

(1) ورد بهامش أ، ج: إشارةٌ إلى أنّهم قالوا عليه دليلًا آخر.

ومن أدلّة إثبات البقاء أنّه لو انتفى عنه تعالى لكان ممكن الوجود لا واجب الوجود، فلا يكون وجوده واجبًا ولا يكون قديمًا، وهذا منافٍ لما تقرّر من وجوب وجوده وقدمه، وما أدّى إلى المُحل محالٌ، فإمكان الفناء مُحالٌ، فثبت وجوب البقاء.

كالأعراض السّيّالة مثل الحركة، فإنّ علّة عدمها نفسها[1].

قال صاحب التّحصيل[2]: «لولا أنّ في الأسباب ما يعدم لذاته، لما صحّ وجود الحادث وربطه بالقدم، وذلك هو الحركة التي لذاتها، وحقيقتها يفوت»[3]. انتهى.

ولا يلزم منه أن يكون الحركة ممتنعةً لذاته[4] إذ الممتنع الذّاتيّ يمتنع له جميع أنحاء الوجود، لا أن يمتنع له وجودٌ خاصٌّ مثل الوجود بعد العدم والوجود في الزّمان الثّاني كما قالوا في بيان سرمديّة الزّمان من أنّه مع كونه ممكنًا بالذّات يمتنع له الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود **(بنفسه)** متعلّقٌ بـ«ينعدم»، أي لو جاز أن ينعدم بنفسه ما يمكن استمرار وجوده **(لجاز أن يوجد شيءٌ)** ما تصوّر دوامه أوّلًا **(بنفسه)**[5] إذ ليس العدم أولى بالممكن المستمرّ من الوجود حتّى لا يحتاج إلى السّبب ويحتاج الوجود إليه، بل هما مثل كفّتي الميزان **(فكما يحتاج طريان الوجود)** وعروضه للحادث **(إلى سببٍ يرجّحه)** على العدم **(فكذا يحتاج طريان العدم إلى سببٍ)** يرجّحه، غاية ما في الباب أنّ سبب العدم عدم سبب الوجود[6] من غير أن يحتاج إلى تأثيرٍ وتأثّرٍ.

---

(1) فلا يُعقل بناءً عليه حركةٌ قديمةٌ.

(2) بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، أبو الحسن: حكيم، من تلاميذ ابن سينا، من مؤلّفاته: ما بعد الطبيعة، مراتب الموجودات، التّحصيل. الأعلام 2/ 77.

(3) التّحصيل ص446.

(4) كذا بالأصل، ولعلّها: بذاتها.

(5) وبنسخة الإحياء المطبوعة: «لجاز أن يوجد شيءٌ يتصوّر عدمه بنفسه».

(6) اختلف المتكلّمون والفلاسفة في تعليل العدم والتّعليل به، فذهب الفلاسفة إلى ذلك، وقالوا: علّة العدم عدمُ لعلّة، بمعنى أنّ المعلول لا يوجد إلّا بوجود علّته، فإذا انتفت علّته انتفى وجودَه، ومن أدلّتهم: أنّ عدم المعلول لا بدّ له من سببٍ وإلّا كان ترجّح عدمه بلا مرجّحٍ، ويرد عليه: أنّ الأصل في الممكن العدم، فلا يكون ترجّحًا من غير مرجّح.

والمتكلّمون قالوا: العدم لا يعلّل ولا يعلّل به -إلّا إذا قُصِد بالعدم هنا العدم الطّارئ، فذاك مسلّمٌ-، ومن أدلّتهم: أنّ العدم سلبٌ محضٌ ونسبة العلّيّة لا تتصوّر بين معدومين، فلا يسلّم كون العدم علّةً لعدمٍ آخر هو معلولٌ له. يُنظر: الصّحائف الإلهيّة ص50.

فإن قلتَ: هذا ينافي ما سبق من جواز استناد عدم الأعراض السّيّالة إلى ذاتها كما في الحركة.

قلتُ: قد تقرّر في محلّه أنّ علّة الأمور الغير المتقرّرة لا تكون إلّا أمرًا غير متقرّرٍ وإلّا لزم تخلّف المعلول عن العلّة، وقد صرّح به الشّيخ[1] في الشّفا، فالحركة لعدم تقرّرها في ذاتها المستلزم لعدم تقرّر علّتها المستلزم لعدمها كأنّها علّةٌ لعدمها، فتأمّل فإنّه مع وضوحه دقيقٌ.

وأمّا بطلان القسم الثّاني أعني عدم جواز انعدامه بالمُعدم المضادّ، فبيانه ما أشار إليه بقوله (**وباطلٌ أن ينعدم**) القديم (**بمُعدمٍ يضادّه**) وينافي وجوده (**لأنّ ذلك المُعدم**) المانع (**لو كان قديمًا أيضًا لما تصوّر الوجود**) للقديم المنعدم به (**معه و**)الحال أن (**قد ظهر بالأصلين السّابقين**) بالأصل الأوّل (**وجوده و**)بالأصل الثّاني (**قدمه، فكيف كان**) وحصل (**وجوده في**) حال (**القدم و**)الحال أنّه (**معه ضدّه**) المانع من وجوده ضرورة امتناع وجود الشّيء المتوقّف على ارتفاع المانع مع وجود المانع (**وإن كان الضّدّ المعدم**) للقديم المانع لوجوده (**حادثًا كان محالًا**) أن يضادّ القديم ويكون مانعًا لوجوده (**إذ ليس الحادث**) المضادّ للقديم (**في مضادّته**) وممانعته (**للقديم**) من الوجود (**حتّى يقطع وجوده**) المستمرّ السّابق على وجود الحادث المضادّ (**بأولى من القديم في مضادّته للحادث**) وممانعته لوجوده (**حتّى يدفع وجوده**) ابتداءً ويمنعه عن الخروج من العدم إلى الوجود.

والحاصل أنّ تضادّ الحادث المفروض لكون التّضادّ من الإضافات المتوافقة الأطراف يستلزم كون القديم مضادًّا ومنافيًا أيضًا لذلك الحادث، وأثر تضادّ الحادث للقديم قطعُ وجوده المستمرّ السّابق عليه، وأثر تضادّ القديم للحادث منع وجوده ابتداءً ودفعه عن الحدوث، وليس الأثر الأوّل أولى بالتّحقّق من الثّاني (**بل**)

---

(1) ابن سِينا (370 – 428 هـ = 980 – 1037 م) الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيّات. أصله من بلخ، ومولده في إحدى قرى بخارى. صنَّف نحو مئة كتاب، بين مطوّل ومختصر، ونظم الشعر الفلسفي، أشهر كتبه (القانون – ط) كبير في الطب، ومن تصانيفه: المعاد رسالة في الحكمة، والشفاء في الحكمة، الإشارات. الأعلام 2/ 242.

ربّما يدّعى أولويّة الأثر الثّاني بالتّحقّق، إذ (**الدّفع**) ومنع الشّيء عن الوجود (**أهون من القطع**) للوجود الثّابت للشّيء، إذ في الدّفع إبقاء الشّيء على العدم الأصليّ وهو لا يحتاج إلى مزيد تعمّل، بخلاف قطع الوجود المستند إلى العلّة التّامّة، سيّما إذا كان مستمرًّا من الأزل، فإنَّ الممكن لمّا دام دامت علّته التّامّة فامتنع انفكاك أحدهما عن الآخر (**والقديم**) أيضًا لعدم البداية لوجوده (**أقوى**) في المضادّة والممانعة (**من الحادث**) المسبوق وجوده بالعدم زمانًا، فلئن لم يترجّح عليه فلا أقّل من أن لا يترجّح الحادث عليه.

وهاهنا بحثٌ، وهو أنّ القديم إن كان واجبًا لذاته كما هو المقرّر عندهم من أنّ القدم ينافي التّأثير، كان امتناع عدمه ضروريًّا لما تقرّر في الطّبقات[1] أنّ «واجبٌ أن يوجد» يلزمه «ممتنعٌ أن لا يوجد»، وإن لم يكن واجبًا لذاته لزم استناده إليه وصدوره عنه بطريق الإيجاب، إذ الصّادر عن الشّيء بالقصد والاختيار لكونه مسبوقًا بالقصد المستلزم لعدم المعلول حين تعلّق القصد يكون حادثًا مسبوقًا بالعدم بالضّرورة، فيجوز أن يشترط القديم المستند إلى الواجب بطريق الإيجاب بأمرٍ عدميٍّ كعدم حادثٍ معيّنٍ مثلًا، وعند وجود ذلك الحادث المانع يزول المستند لزوال شرطه المستلزم لانتفاء علّته التّامّة لا لزوال علّته القديمة.

(1) كذا بالأصل، والأظهر أن تكون: في الطّبيعيّات.

الأصل الرّابع

(العلم) والتّصديق (بأنّه تعالى ليس بجوهرٍ)

شروعٌ في التّنزيهات، والجوهر عندهم هو المتحيّز أي الشّاغل للحيّز الذي هو عندهم الفراغ المتوهّم المشغول بالشّيء الذي لو لم يشغله لكان خلاءً كداخل الكوز للماء، فوصْفُه بقوله (**يتحيّز**) وصفٌ كاشفٌ له، فمرجع نفي الجوهريّة عنه تعالى نفيُ التّحيّز عنه، ولمّا كان نفي فعليّة التّحيّز لا ينافي إمكانه، أضرب بقوله (**بل**) الله (**يتعالى ويتقدّس عن مناسبة الحيّز**) وشغله للفراغ وإمكانه في حقّه.

(**وبرهانه أنّ كلّ جوهرٍ متحيّزٍ فهو مختصٌّ بحيّزه**) الطبيعيّ وممتازٌ عن غيره بذلك الحيّز، بحيث يقتضي طبعه السّكون فيه لو كان حاصلًا فيه والحركة إليه لو كان خارجًا عنه، وقد بيّن هذا في الطّبيعيّات، وهاهنا متسلّمةٌ فتأمّل[1].

(**ولا يخلو من أن يكون**) مخلّى بطبعه من غير تأثير القاسر[2] فيه، فيكون (**ساكنًا**) أي في حيّزه الطّبيعيّ (**أو**) يخرجه القاسر إلى حيّزٍ غريبٍ فيكون (**متحرّكًا عنه**) وبالجملة (**فلا يخلو عن الحركة والسّكون، وهما حادثان و**)كلّ (**ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادثٌ**) وقد مرّ بيانهما، فينتج أنّ المختصّ بحيّزٍ حادثٌ فلا يكون قديمًا، وقد ثبت قدمه تعالى، بل نقول: أنّ النّظر في مفهوم المتحيّز وملاحظته يعطي حدوثه ويأبى عن تجويز العقل قدمه، كيف (**ولو تُصُوِّرَ**) على البناء للمفعول أي لو جُوِّزَ عقلًا، ويجوز على البناء للفاعل من تصوّر إذا صار ذا صورةٍ فيرجع إلى معنى الإمكان الذّاتيّ، والأوّل أبلغ، وبالجملة لو أمكن في نفس الأمر ونظر العقل

---

(1) وظاهر هذا الكلام ينافي قولهم بأنّ علم الكلام من أعلى العلوم، ولا يحتاج إلى غيره من العلوم، لكون مقدّماته مبيّنةً فيه لا في غيره، ويزول الإشكال بالقول بأنّ الطّبيعيّات جزءٌ من الكلام، فالمقصود بقوله (وههنا متسلمّةٌ) أي في هذا الموضع من البحث، والله أعلم.

(2) القاسر: فِي اللُّغَة الْمَانِع وَعند الْحُكَمَاء مَا كَانَ تَأْثِيره على خلاف مُقْتَضى طبع الشَّيْء وَقد يُرَاد بِهِ الْأَمر الْخَارِج عَن الشَّيْء مُطلقًا سَوَاء كَانَ اقتضاؤه على مُقْتَضى طبعه أَو خلاف مُقْتَضَاهُ. دستور العلماء 3/ 39.

(**جوهرٌ متحيّزٌ قديمٌ لكان يُعقل**) ويجوز عقلًا ولو بعد النّظر الصّحيح (**قِدَم جواهر العالم**) ولم يحتج إلى إثبات الصّانع كما هو شأن مسلك الحدوث، والتّالي باطلٌ لما ثبت من حدوث العالم بجميع أجزائه.

(**فإن سمّاه**) أي صانع العالم (**مسمٍّ**) كائنًا من كان (**جوهرًا**) أي أطلق عليه اسم الجوهر (**ولم يرد به المتحيّز بالذّات**) كما هو مصطلح المتكلّمين، بل أراد معنًى آخر لا ينافي القديم كالموجود لا في موضوعٍ أو المستغني عن المحلّ المقوّم كما هو عند الحكماء (**كان ذلك**) المسمّي (**مخطئًا من حيث اللّفظ**) عليه تعالى بمجرّد ثبوت المعنى، وهذا لا يجوز لكون أسمائه تعالى توقيفيّةً لا يجوز إطلاق اسمٍ عليه ما لم يرد إذن الشّارع به، و(**لا**) يكون مخطئًا (**من حيث المعنى**) لوجود المعنى المصحّح للتّسمية فيه.

الأصل الخامس

العلم بأنّ تعالى ليس بجسمٍ

أي منفيٌّ عنه معنى الجسم ومنزّهٌ عنه، ولهذا وصفه بقوله **(مؤلّفٍ من جواهر)** مع أنّه لا حاجة إليه **(إذ الجسم)** عند المتكلّمين **(عبارةٌ عن)** الموجود **(المؤتلف)** المتركّب **(من الجواهر)** الفردة، أي من جوهرين أو أكثر، على أنّ اللّام في الجوهر للجنس **(وإذا بطل كونه جوهرًا مخصوصًا بحيّزٍ)** طبيعيّ كما مرّ بيانه **(بطل كونه جسمًا)** أيضًا **(لأنّ كلّ جسمٍ)** بسيطًا كان أو مركّبًا **(فمختصٌّ بحيّزٍ)** معيّنٍ بحيث لو خليّ وطبعه لحصل فيه، ولو أخرجه عنه قاسرٌ لطلبه على أقرب الطّرق كما بيّن في محلّه، وكلّ متحيّزٍ حادثٌ كما مرّ بيانه آنفًا.

(و)لأنّ الجسم بمقتضى تعريفه **(مركّبٌ من جوهرٍ وجوهرٍ)** أي من جوهرين فصاعدًا، فيحتاج في وجوده إلى غيره وهو الجزء فلا يكون واجبًا.

(و)لأنّه **(يستحيل خلوّه عن)** الأكوان الأربعة أي **(الافتراق)** وهو كون الجسمين بحيث يكون بينهما ثالثٌ **(والاجتماع)** وهو كونهما بحيث لا يكون بينهما ثالثٌ **(والحركة)** التي هي كون الجسم في حيّزٍ مسبوقًا بكونٍ آخر في غير ذلك الحيّز **(والسّكون)** الذي هو الكون الثّاني في المكان الأوّل **(و)**يستحيل خلوّه أيضًا من **(الهيئة)** المخصوصة الحاصلة له اللّازمة إيّاه في الخارج، كالكيف المعيّن والأين المعيّن والوضع المعيّن وغير ذلك من العوارض الخارجيّة **(والمقدار)** المعيّن كالكمّ المعيّن الذي يمتنع أيضًا انفكاك الجسم عنه في الخارج، فإنّ كلًّا ممّا ذكر لازمٌ للجسم بحسب الوجود الخارجيّ، بمعنى تعاقبها عليه، فهو لا يخلو عن واحدٍ منها، فلا يرد أنّه قد يتغيّر الجسم في كمّه وكيفه وأينه ووضعه مع بقائه بعينه فلا يكون لازمًا للوجود.

(وهذه) المذكورات من العوارض الخارجيّة **(سمات الحدوث)** أي دلائل تدلّ على حدوث ما لا يخلو عنها لحدوثها واستلزام حدوثها حدوثَ ما لا يخلو عنها، أمّا حدوث الحركة والسّكون فقد مرّ بيانه، وأمّا حدوث البواقي فلما يُشاهَد من

تعاقبها في بعض الأجسام وحدوث بعضها عقيب الآخر، كما نشاهد أنّ جسمين قد افترقا بعدما كانا مجتمعين، واجتمعا بعدما كانا مفترقين، وأنّ المكعّب مثلًا إذا دوّر يتغيّر وضعه وكمّه وأينه وهكذا، وأمّا ما لا نشاهد فيه ذلك فلأنّ الأجسام لتساويها في الماهية لتركّبها عندهم من الجواهر الفردة المتماثلة يصحّ على كلٍّ منها ما صحّ على الآخر.

وأمّا استلزام حدوثها حدوثَ ما يستحيل خلوّه عنها، فلما مرّ أيضًا من بيان أنّ كلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادثٌ، فينتج أنّ صانع العالم لا يجوز أن يكون جسمًا، كيف (**ولو جاز أن يعتقد**) ولو بعد أنظارٍ صحيحةٍ دقيقةٍ (**أنّ صانع العالم جسمٌ**) بالمعنى المذكور (**لجاز أن يعتقد الإلهيّة**) التي هي صانعيّة العالم (**للشّمس والقمر**) اللّذين هما نيّران أعظمان تجريان بحسبانٍ، بل (**ولشيءٍ آخر من أقسام الأجسام**) فلم يمسّ حاجةٌ إلى إثبات صانعٍ آخر للعالم، والتّالي باطلٌ، فإنّ النّظر الصّحيح يعطي أنّ كلّها لكونها مسخّراتٍ بأمره لا تصلح صانعًا للعالم، وكفاك قصّة إبراهيم على نبيّنا وعليه السّلام كيف استدلّ بتغيّر أوضاع الكواكب والشّمس والقمر وأفولها على عدم صلاحيّتها للرّبوبيّة بعدما جوزّها قبل النّظر الصّحيح فتبصّر.

(**فإن تجاسر متجاسرٌ**) أي إن اجترأ مجترئٌ غيرُ مبالٍ بمساعدة الشّرع (**على تسميته تعالى جسمًا**) لكن (**من غير إرادة التّأليف من الجواهر**) أي من غير إرادة المعنى الحقيقيّ للجسم، بل بمعنى أنّه جسمٌ لا كالأجسام، وله حيّزٌ لا كالأحياز، ونسبته إلى حيّزه ليست كنسبة الأجسام إلى أحيازها وهكذا، كما هو مذهب من تستّر بالبلكفة من المجسّمة، فإنّهم ينفون عنه تعالى جميع خواصّ الجسم حتّى لا يبقى إلّا اسم الجسم، فهم لا يكفرون بهذا القدر، إلّا أنّه (**كان ذلك**) منهم (**غلطًا في**) مجرّد إطلاق (**الاسم**) عليه تعالى من غير أن ورد به إذن الشّرع (**مع الإصابة في نفي معنى الجسم**) وخواصّه المستلزمة للحدوث عنه، بخلاف المصرّحين بالجسميّة القائلين بأنّه تعالى جسمٌ حقيقةً وأنّه مركّبٌ من لحمٍ ودمٍ، فإمّا على صورة شابٍّ أمرد جعدٍ قططٍ أو شيخٍ أشمط الرّأس مستدلًّا بظاهر حديث: (خلق الله آدم على

صورته)[1] أو نورٌ يتلألأ كالسّبيكة البيضاء لظاهر قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ ﴾[2]، فإنّ أكثر المجسّمة هم الظّاهريّون المتّبعون لظواهر الكتاب والسّنّة وأكثرهم المحدّثون[3].

---

(1) قال الإمام الرّازيّ: «اعْلَم أَن الْهَاء فِي قَوْله (على صورته) يحْتَمل أَن يكون عَائِدًا إِلَى شَيْء غير صُورَة آدم عَلَيْهِ السَّلَام وَغير الله تَعَالَى وَيحْتَمل أَن يكون عَائِدًا إِلَى آدم وَيحْتَمل أَن يكون عَائِدًا إِلَى الله تَعَالَى» والإشكال إنّما يتأتّى على الاحتمال الثّالث، فقال فيه –بعدما عدّد أوجهًا في الاحتمالين الأوّلين–: «وَفِيه وُجُوه: الأول الْمُرَاد من الصُّورَة الصّفة... الثّاني: الْغَرَض من هَذِه الْإِضَافَة الدّلَالَة على أَن هَذِه الصُّورَة ممتازة عَن سَائِر الصُّور بمزيد الْكَرَامَة وَالْجَلالَة» وذكر وجهًا آخر. أساس التّقديس ص70–73.
وقال المتولّي بعد ذكر الحديث: «هذا بعض الخبر وله سبب وهو ما رووا أنّ رجلًا كان يلطم وجه عبد له فنهاه، صلوات الله عليه عن ذلك، فقال لا تلطم وجهه فإن الله تعالى خلق آدم على صورته، يعني على صورة الغلام، وقيل: إن الهاء كناية راجعة إلى آدم نفسه ومعناه: خَلَقَه بشراً سوياً من غير والد ووالدة، من غير أن كان نطفة وعلقة، بل صورة ابتداء، وخلقه على تلك الصورة، هذه طريقة المتحققين» المغني ص34.
ورواية مسلم: «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ، فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ، فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، صحيح مسلم، كتاب البرّ والصّلة والآداب، باب النّهي عن ضرب الوجه. وليس فيها «صورة الرّحمن»، وهي أقوى سندًا، فوجب المصير إليها وترك غيرها.

(2) [سورة النور:35].

(3) أي غير الفقهاء والمتكلّمين من المنتسبين إلى علم الحديث، وأكثرهم ينتسب إلى الحنابلة، حتّى قال ابن الجوزيّ في دفع شبه التّشبيه: «فلقد كسيتم هذا المذهب شيئًا قبيحًا، حتّى صار لا يُقال عن حنبليٍّ إلّا مجسّمٌ»، دفع شبه التّشبيه بتحقيق العلّامة الكوثري، ص9.

الأصل السّادس

العلم بأنّه تعالى ليس بعرضٍ قائمٍ بجسمٍ

قيام البياض بالثّوب، ومعنى القيام بالشّيء الوجود الرّابطيّ، أعني الوجود للغير (**أو حالٌّ في محلٍّ**) كأعراض الجواهر، ومعنى الحلولِ الاختصاصُ النّاعت، والمحلّ إن كان مستغنيًا عن الحالّ فموضوعٌ وإلّا فمادةٌ، والحلول أعمّ من القيام، فلذا قال (**لأنّ العرض ما يحلّ في الجسم**) كلّه أو جزئه ليشمل العرض الحالّ في الجوهر الذي هو جزءُ الجسم (**وكلّ جسمٍ فهو حادثٌ**) على ما مرّ (**و**)لا محالة (**يكون محدثه موجودًا قبله**) ذاتًا وزمانًا، ضرورة تقدّم الوجود على مرتبة الإيجاد كما اشتهر من أنّ الشّيء ما لم يوجَد لم يوجِد.

(**فكيف يكون**) محدث الجسم عرضًا (**حالًّا في الجسم**) ومتأخّرًا عنه، ضرورة امتناع تقدّم شيءٍ متأخّرٍ عن شيءٍ عليه، وهذا معنى قولهم: لا سبق لمشروطٍ في وجوده بشيءٍ عليه (**و**)الحال أنّه (**قد كان**) صانع العالم (**موجودًا في الأزل**) أي كان موجودًا بوجودٍ غير مسبوقٍ بالعدم، فإنّ الأزل ليس وقتًا محدودًا أو زمانًا مخصوصًا يوجد فيه الشّيء، بل معنى كون الشّيء أزليًّا عدمُ كونه مسبوقًا بالعدم، والواجب تعالى متفرّدٌ به (**وحده وما معه**) أي ليس في هذه المرتبة من الوجود (**غيره**) تعالى، لأنّه المبدأ للكلّ، ولا وجود للمعلول في مرتبة وجود العلّة كما حُقّق في محلّه، وفي هذا تلميحٌ إلى قوله عليه السّلام: كان الله ولم يكن معه شيءٌ[(1)].

(**ثمّ أحدث الأجسام والأعراض**) وكلمة ثمّ للتّراخي الرّتبيّ، ومعنى قوله (**بعده**) فيما لا يزال، بمعنى أوجدها وجودًا مسبوقًا بالعدم، وحاصله أنّ العرض موجودٌ لا يزاليٌّ، وصانع العالم موجودٌ أزليٌّ فلا يتصوّر كونه عرضًا، إذ الأزليّة

((1)) ورد في البخاريّ بلفظ (كان الله ولم يكن شيءٌ غيره) وبلفظ: (ولم يكن شيءٌ قبله) صحيح البخاري: ح3019، ح(6982)، قال ابن حجر: «قوله كان الله ولم يكن شيء غيره في الرواية الآتية في التوحيد ولم يكن شيء قبله وفي رواية غير البخاري ولم يكن شيء معه»، فتح الباري ج6 ص289.

عبارةٌ عن عدم سبق العدم على الوجود، واللّايزاليّة عبارةٌ عن سبقه عليه فيتنافيان.

(**ولأنّه تعالى حيٌّ عالمٌ قادرٌ مريدٌ خالقٌ**) أي موصوفٌ بهذه الأوصاف (**كما سيأتي بيانه**) بالبرهان (**وهذه الأوصاف مستحيلةٌ على الأعراض**) القائمة بالغير التّابعة له في الوجود، بل (**لا يُعقل**) هذه الأوصاف الموجودة ولا يجوّز العقل ثبوتها إلّا (**لموجودٍ**) ضرورة امتناع قيام الموجود بالمعدوم (**قائمٍ**) ذلك الموجود (**بنفسه**) أي (**مستقلٍّ بذاته**) غيرِ محتاجٍ في وجوده -نظرًا إلى ذاته- إلى غيره، إذ لو قام ذلك الموجود أيضًا بغيره لكان ذلك وصفًا[1] ثابتًا للغير وهكذا، فوجب أن ينتهي إلى موجودٍ قائم بذاته غيرِ محتاجٍ إلى غيره، إذ ما دام للطّرف حكم الوسط، فمن أين قام وتحقّق واحدٌ منها حتّى قام به الآخر، فذلك الأمر القائم بذاته أولى من أن يكون هذه الأوصاف ثابتةً له وقائمةً به، وهو المطلوب.

(**وقد تحصّل لك من هذه الأصول**) الممهّدة لبيان التّنزيهات (**أنّه**) تعالى (**موجودٌ**) بوجودٍ هو عين ذاته كما هو رأي المحقّقين من الصّوفيّة والحكماء[2]، أو مقتضى ذاته بحيث يمتنع انفكاكهما كما هو رأي المتكلّمين[3] (**قائمٌ بنفسه**) أي ليس بقائم بغيره، إذ لا معنى لقيام الشّيء بنفسه إلّا سلب قيامه بغيره (**ليس بجوهرٍ**) متحيِّزٍ (**ولا جسمٍ**) متألّفٍ من الجواهر الفردة (**ولا عرضٍ**) قائمٍ بالمحلّ (**وأنّ العالم**) وما سوى ذاته تعالى وصفاته العُلى (**كلّه جواهر**) إن قامت بنفسها ولم تنقسم أصلًا قطعًا ولا كسرًا ولا وهمًا ولا فرضًا (**وأعراضٌ**) إن قامت بغيرها (**وأجسامٌ**) إن قامت بنفسها وقبلت القسمة إلى آخر الأجزاء (**فإذًا**) صانع العالم (**لا يشبه شيئًا**) ممّا في العالم (**ولا يشبهه**) أيضًا (**شيءٌ**) من العالم.

---

(1) أ، ب: وضعًا.

(2) ويرد على هذا القول أنّ الوجود (وهو الكون في الأعيان) معنًى مصدريٌّ غير قائم بنفسه، فكيف يكون هو ذات الله القائمة بنفسها؟ كما أنّه تعيينٌ لحقيقة الله تعالى الذي لا تُعقل حقيقته باتّفاق العقلاء (يُنظر: موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين، 3/ 104-107).

(3) والمقتضي لا يلزم أن يكون علّةً موجدةً، فلا يرد كون الذّات علّةً لوجودها المستلزم لأن تكون موجودةً قبل وجودها، فكما لا تعلّل ذاته لا يعلّل وجوده. يُنظر: موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين، 3/ 101-102.

والحاصل أنّه لا مشابهة بينه وبين ما في العالم (**بل هو**) تقريرٌ لعدم المشابهة المبنيّة على المناسبة والمشاركة ببيان انتفاء المناسبة بينه وبين ما في العالم، بأنّه (**الحيُّ**) الذي لا يموت (**القيّوم**) القائم بذاته والمقيم لغيره (**الذي ليس كمثله شيءٌ**) المشهور بين الجمهور أنّ الكاف في قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾[1] زائدةٌ، والمراد ليس مثله شيءٌ، والتّحقيق أنّه ليس بزائدٍ[2] وأنّ الكلام مسوقٌ لنفي المثل بطريقٍ برهانيٍّ، لأنّ ثبوت مثله تعالى يستلزم ثبوت مثل مثله، فنفى اللّازم وجعله دليلًا على انتفاء الملزوم[3].

(**وأنّى يشبه**) أي كيف يتصوّر أن يشبه (**المخلوق خالقه**) ويتحقّق بينهما مماثلةٌ، فإنّ الخالقيّة والألوهيّة الحقيقيّة تتبع الوجوب الذّاتيّ المستلزم للوحدة الذاتيّة المنافية للمماثلة، لأنّ كلّ واحدٍ من المثلين مركّبٌ من الحقيقية المشتركة والتّعيّن المخصوص، فلا يُمكن أن يُماثل المخلوق خالقه ومُحدثه.

(**والمقدّر**) وهو وما بعده على صيغة المفعول، أي المهيّأ لما أريد منه من الخصائص والأفعال (**المصوّر**) في أيّ صورةٍ ما شاء (**مقدّره**) الذي قدّره وهيّاه (**ومصوّره**) بصورةٍ يترتّب عليها خواصّه ويتمّ بها كماله.

(**والجواهر والأجسام والأعراض كلّها**) حادثةٌ حدثت (**من خلقه**) المتعلّق بكلّ شيءٍ (**وصنعه، فاستحال**) من العقل (**القضاء**) والحكم (**عليها**) أي على أجزاء العالم من المذكورات (**بمشابهته**) تعالى (**ومماثلته**) تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا.

---

(1) [سورة الشورى:11].

(2) أي حرف الكاف.

(3) «والمراد من مثله ذاته المقدّسة على حدّ «مثلك لا يفعل هذا» أي أنت، وقيل: مثله صفته، أي ليس كصفته صفة، وقيل: أريد به المبالغة، يعني لو فرض، فكيف ولا مثل له، وقيل: الكاف زائدة، لأنّ كلّ ما سواه حادث، فاستحال أن يماثل واجب الوجود الثّابت قدمه وبقاؤه»، المعتقد المنتقد ص23.

الأصل السّابع

[تنزيه الله عن الجهة]

من تلك الأصول (**العلم**) التّصديقيّ (**بأنّ الله تعالى منزّه الذّات**) أي منزّه ذاته المقدّسة (**عن الاختصاص بالجهات**) كاختصاص الثّقال بالتّحت والخفاف بالفوق (**فإنّ الجهة**) التي هي مقصد المتحرّك بالوصول إليها والقرب منها ستٌّ، لأنّها (**إمّا فوقٌ وإمّا أسفل**) ويُقال له التّحت أيضًا (**وإمّا يمينٌ وإمّا شِمالٌ**) بكسر الشّين (**وإمّا قدّام وإمّا خلف، وهذه الجهات**) السّتّ (**هو الذي خلقها**) الله تعالى (**وأحدثها بواسطة خلق الإنسان**) بحيث لولا خلق الإنسان لما تحقّقت هذه الجهات (**إذ خلق الله له طرفين**) متقابلين (**أحدهما يعتمد**) ويستقرّ (**على الأرض**) حال كونه على وضعه الطّبيعيّ (**ويسمّى**) هذا الطّرف (**رِجلًا و**)الطّرف (**الآخر يقابله**) ويلي السّماء (**ويُسمّى رأسًا، فحدث اسم الفوق**) والأعلى (**لما يلي جهة الرّأس**) بالطّبع (**واسم الأسفل**) والتّحت (**لما يلي جهة الأرض**) الأَولى جهة الرّجل، ولكون الفوق اسمًا لما يلي جهة الرّأس أعني السّماء، والتّحت اسمًا لما يلي جهة الرِّجل أعني الأرض، يتبدّل الفوق والتّحت بتبدلّ جهة الرّأس والرّجل في الحيوانات (**حتّى إنّ النّملة التي**[1] **تدبّ**) وتمشي (**منتكسةً**) بحيث يكون ظهرها سطح البيت، وأرجلها (**تحت السّقف**) وعلى مقعّرها (**تنقلب**) ما هو (**جهة الفوق**) بالنّسبة إلينا وهو جهة السّقف (**في حقّها تحتًا**) لوقوعها جهة رجلها (**وإن كان في حقّنا فوقًا**).

(**وخلق**) الله تعالى أيضًا (**للإنسان اليدين**) على الجنبين (**وإحداهما أقوى من الأخرى في الغالب**) قيّده به إذ قد يكون في بعض الأشخاص اليد اليسرى أقوى من اليمين، لكنّه نادرٌ جدًّا (**فحدث اسم اليمين للأقوى**) في الغالب، وإن لم يكن أقوى (**والشّمال لما يقابله**) وإن كان أقوى (**وسمّيت الجهة التي تلي اليمين**) من الإنسان (**يمينًا، والأخرى**) التي تلي شماله (**شمالًا**).

(**وخلق**) الله تعالى أيضًا (**له جانبين**) غير الجنبين (**يبصر من أحدهما**) إن كان بصيرًا (**ويتحرّك**) طبعًا (**إليه، فحدث اسم القدّام**) والأمام (**للجهة التي يتقدّم إليها**

(1) سقطت «التي» من الأصل.

بالحركة) الطّبيعيّة **(واسم الخلف)** والوراء **(لما يقابله)**.

(فالجهات) السّتّ **(حادثةٌ بحدوث الإنسان)** فتكون متأخّرةً عنه.

(ولو لم يخلق) الله **(الإنسان بهذه الخلقة)** المستتبعة لتمايز أجزائها في الخارج **(بل خلقه مستديرًا)** يحيط به سطحٌ واحدٌ ولا يكون بين أجزائها تمايزٌ في الوجود **(كالكرة)** وهي جسمٌ يحيط به سطحٌ واحدٌ، في داخله نقطةٌ يتساوى جميعُ الخطوط الخارجة منها إلى ذلك السّطح **(لم يكن لهذه الجهات)** السّتّ **(وجودٌ ألبتّة)**.

وهاهنا ببحثٌ، وهو أنّ كلام المصنّف قدّس سرّه يدلّ على أنّ الجهات السّتّ كلّها غيرُ حقيقيّةٍ، وأنّها مأخوذةٌ من الإنسان، وليس كذلك، فإنّ الجهة على قسمين، حقيقيّةٌ لا تتبدّل أصلًا، وهي الفوق والتّحت، وغير حقيقيّةٍ تتبدّل بالعرض، وهي اليمين والشّمال والخلف والقدّام، فإنّ المتوجّه إلى المشرق يكون المشرق قدّامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشّمال شماله، ثمّ إذا توجّه إلى المغرب تبدّل الجميع، وصار قدّامه خلفه ويمينه شماله، وأمّا الفوق والتّحت فلا يتبدّلان أصلًا، لأنّ القائم إذا صار منكوسًا، لم يصر ما يلي رأسه فوقًا وما يليه رجله تحتًا، بل صار رأسه من تحتٍ ورجليه من فوقٍ، فهما جهتان واقعتان بالطّبع لا يتغيّران بالعرض[1]، وأمّا الجهات المتبدّلة بالعرض فغير متناهيةٍ، لأنّ الجهة طرف الامتداد، ويمكن أن يفرض في كلّ جسمٍ امتداداتٌ غير متناهيةٍ، فيكون كلّ طرفٍ منها جهةٌ.

فالحُكم بأنّ الجهات ستٌّ مشهورٌ وليس بحقٍّ، إذ الجهة الحقيقيّة ثنتان، وغير الحقيقيّة غير متناهيةٍ، إلّا أنّ سبب الشّهرة أمران، عاميٌّ وخاصّيٌّ، أمّا العاميّ فهو الإنسان يحيط به ستّة أطرافٍ، جنبان عليهما يدان، وظهرٌ وبطنٌ ورأسٌ وقدمٌ، فكلّ جهةٍ تلي طرفًا من هذه الأطراف سمّي باسمٍ على ما فصّله المصنّف، ولمّا لم يكن عند العامّة سوى ما ذُكر، وقعت أوهامهم على هذه الجهات السّتّ، واعتبروها في سائر

(1) وجهة الفوق والتّحت يكون إطلاقها على الأرض باعتبار ما حاذى مركز الأرض أو ما عاكسه، وإلّا فالجهات مفقودةٌ في الفضاء خارج الأرض، فلا تكون جهة الفوق والتّحت حقيقيّةً، وما ذكره المصنّف يُمكن تصوّره على كوكبٍ آخر مثلًا، بأن يكون ما حاذى مركزه تحتًا وما عاكسه فوقًا، فتكون كذلك جهة الفوق والتّحت نسبيّةً.

الحيوانات أيضًا، ثمّ عمّموا باعتبارها في سائر الأجسام، وإن لم يكن لها أجزاء متمايزةٌ على ذلك الوجه.

وأمّا الخاصّيّ، فهو أنّ الجسم يمكن أن يفرض فيه أبعادٌ ثلاثةٌ متقاطعةٌ على زوايا قوائم، ولكلّ بعدٌ منها طرفان، فلكلّ جسمٌ جهاتٌ ستٌّ، إلّا أنّ امتياز بعضها عن بعضٍ يتوقّف على اعتبار الأجزاء المتميّزة في الجسم، فطرفا الامتداد الطّوليّ يسمّيها الإنسان باعتبار طول قامته حين هو قائمٌ بالفوق والتّحت، وطرفا الامتداد العرضيّ يسمّيها باعتبار عرض قامته باليمين والشّمال، وطرفا الامتداد الباقي يسمّيها باعتبار ثخن قامته بالقدّام والخلف، فالاعتبار الخاصّيّ يشتمل على الاعتبار العامّيّ مع زيادةٍ هي تقاطع الأبعاد على قوائم، فإنّ العامّة غافلون عنها، ولا شكّ أنّ قيام بعض الامتدادات على بعضٍ ممّا لا يجب في اعتبار الجهات، فتكون غير متناهيةٍ لإمكان أن يُفرض في جسمٍ واحدٍ امتداداتٌ غير متناهيةٍ.

فالمصنّف قدّس سرّه بنى على العامّيّ تقريبًا للمطلب إلى أفهام الكلّ، فالأولى أن يُقال أنّ الجهات من خواصّ الأجسام والجسمانيّات لتحدّدها بها وحدوثها بعدها، فلو اختصّ الواجب بجهةٍ من الجهات، فإمّا أن يكون ذلك الاختصاص في الأزل أو يحدث له بعد حدوث الجهات، فإن كان الأوّل (**فكيف كان في الأزل مختصًّا بجهةٍ حادثةٍ**) فيما لا يزال، فإنّ المختصّ والمختصّ به لكونهما متضايفين يتكافآن في الوجود (**أو**) كان الثّاني فيرد أنّه (**كيف صار**) مختصًّا (**بجهةٍ**) وعرض له ذلك الاختصاص فيما لا يزال (**بعد أن لم يكن**) متّصفًا بذلك الاختصاص في الأزل، لأنّه إن كان ذاته منشأ ذلك الاختصاص فكيف تخلّف إلى هذا الآن، وإن كان بمدخليّة الغير فيلزم تأثّر الواجب وانفعاله عن الغير، وأيضًا لو كان مختصًّا بجهةٍ لكان له وضعٌ ألبتّة.

وقد تقرّر في محلّه أنّ الأثر الصّادر عمّا له وضعٌ بالنّسبة إليه، فإنّ النّار لا يسخن أيّ شيءٍ اتّفق، بل ما كان ملاقيًا بجرمها، فنقول: (**أيّان**) (1) وعلى أيّ وضعٍ (**خلق العالم**) أخلق (**تحته تعالى**) وتنزّه (**عن أن يكون له تحتٌ، إذ تعالى**) عن (**أن يكون له**

---

(1) وفي نسخة الإحياء المطبوعة «أَبِأَنْ».

رجلٌ) وما يقوم مقامه من طرفي الامتداد الطّوليّ الذي يسمّيها الإنسان باعتبار طول قامته بالتّحت والفوق.

(**والتّحت)** باعتبار تميّزه (**عبارةٌ عمّا يلي جهة الرّجل)** في الإنسان وما يقوم مقامها في غيره، وكذا تعالى أن يكون له فوقٌ ويمينٌ ويسارٌ ووراءٌ وخلفٌ، لتنزّهه تعالى عن الأجزاء المتمايزة وما يقوم مقامها، كيف (**وكلّ ذلك ممّا يستحيل في العقل)** ويعدّه العقل محالًا في حقّه تعالى لاستلزامه الجسميّة (**ولأنّ المعقول من كونه)** تعالى (**مختصًّا بجهةٍ أن يكون مختصًّا بالحيّز)** لأنّ الحيّز والجهة متلازمان في الوجود، لأنّ كلًّا منهما مقصدٌ للمتحرّك الأينيّ، إلّا أنّ الحيّز مقصدٌ للمتحرّك بالحصول فيه، والجهة مقصد الإشارة الحسّيّة، فما يكون مختصًّا بحيّزٍ إمّا بالذّات (**اختصاص الجوهريّة، أو)** بالتّبعيّة بأن يكون (**مختصًّا بالجوهر)** ومتحيّزًا بتبعيّته (**اختصاص العرض)** به.

(**وقد ظهر)** بالبرهان (**استحالة كونه)** تعالى (**جوهرًا)** منقسمًا أو غير منقسم (**وعرضًا، فاستحال)** اتّصافه بما هو من خواصّها، وهو (**كونه مختصًّا بجهةٍ)** اختصاص الجواهر والأعراض به (**وإن أُريد بالجهة غير هذين المعنيين)** أعني الاختصاص بالحيّز والاختصاص بالجوهر، بأن يُراد باختصاصه بجهة الفوق مثلًا كونه محتجبًا بحجاب الكبرياء ومتمنّعًا برداء العظمة والجبروت، ومنعوتًا بصفات الجلال التي تقتضي الأنفة من الأرذال وعدم المبالاة، وقهر العدا والانتقام من العصاة (**كان)** هذا (**غلطًا في)** مجرّد إطلاق (**الاسم)** الموهم للنّقص (**مع المساعدة على المعنى)** المراد.

(**ولأنّه لو كان)** الله تعالى (**فوق العالم)** كما ذهب إليه بعض الحنابلة، مستدلًّا بأنّ الشّرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خصّص الكعبة بكونها بيت الله، كان محاذيًا له لا محالة.

قال المصنّف قدّس سرّه في كتابه المسمّى بفيصل التّفرقة بين الإسلام والزّندقة: «إنّ أبعد النّاس عن التّأويل أحمد بن حنبل، لأنّه لم يكن ممعنًا في النّظر العقليّ، ولو أمعن لظهر له ذلك في الاختصاص بجهة فوقٍ وغيره ممّا لم يؤوّله، والأشعريّ

والمعتزلة لزيادة بحثهما جاوزا إلى تأويل ظواهر كثيرةٍ»[1].

ثمّ قال: «ويقول الحنبليّ: لا برهان على استحالة اختصاص الباري تعالى بجهة فوقٍ، ويقول الأشعريّ: لا برهان على استحالة الرّؤية، وكان كلّ واحدٍ لا يرتضي ما يذكره الخصم ولا يراه دليلًا قاطعًا، وكيف كان فلا ينبغي أن يكفّر كلّ فريق خصمه بأن يراه غالطًا في البرهان، نعم يجوز أن يسمّى ضالًّا أو مبتدعًا، أمّا ضالًّا فمن حيث إنّه ضلّ عن الطّريق عنده، وأمّا مبتدعًا فمن حيث إنّه ابتدع قولًا لم يعهد من السّلف التّصريح به، إذ من المشهور فيما بين السّلف أنّ الله تعالى يُرى، فقول القائل: لا يُرى، بدعةٌ، وتصريحه بتأويل الرّؤية بدعةٌ، بل إن ظهر عنده أنّ تلك الرّؤية مشاهدة القلب فينبغي أن لا يظهره ولا يذكره، لأنّ السّلف لم يذكروه»[2].

ثمّ قال: «ولكن عند هذا يقول الحنبليّ: إثبات الفوق لله سبحانه وتعالى مشهورٌ عن السّلف، ولم يذكر أحدٌ منهم أنّ خالق العالم ليس متّصلًا بالعالم ولا منفصلًا ولا داخلًا ولا خارجًا، وأنّ الجهات السّتّ خاليةٌ عنه، وأنّ نسبة جهة الفوق إليه كنسبة جهة التّحت إليه، فهذا قولٌ مبتدعٌ عبارةٌ عن إحداث مقالةٍ غير مأثورةٍ من السّلف»[3].

ثمّ قال في الجواب: «وعند ذلك يتّضح لك أنّ هاهنا مقامين: أحدهما مع عوامّ الخلق، والحقّ فيها الاتّباع والكفّ عن تغيير الظّواهر رأسًا، والحذر عن إبداع التّصريح بتأويلاتٍ لم يصرّح بها الصّحابة، وحسم باب السّؤال رأسًا، والزّجر عن الخوض في الكلام والبحث، واتّباع ما تشابه من الكتاب والسّنّة، كما روي عن مالكٍ رحمه الله أنّه سئل عن الاستواء فقال: الاستواء معلومٌ، والإيمان به واجبٌ، والكيفيّة مجهولةٌ، فالسّؤال عنه بدعةٌ[4].

---

(1) فيصل التّفرقة، ص45.

(2) فيصل التّفرقة، ص47،48.

(3) فيصل التّفرقة، ص48.

(4) ورد عند البيهقيّ بلفظ: «الِاسْتِوَاءُ غَيْرُ مَجْهُولٍ، وَالْكَيْفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ» الأسماء والصّفات 2/ 305، الاعتقاد ص116، وقد أورد كذلك جواب ربيعة الرّأي مطابقًا لهذا اللّفظ (الأسماء والصّفات 2/ 306)، كما أورد جملةً من أقوال المتقدّمين، وفيها: «بلا كيف»

المقام الثّاني: بين النّظّار الذين اضطربت عقائدهم، فينبغي أن يكون بحثهم بقدر الضّرورة، وتركهم[1] الظّاهر بضرورة البرهان القاطع»[2] انتهى.

فعلم أنّ كلامه قدّس سرّه هاهنا مبنيٌّ على المقام الثّاني، وعلى مذاق النّظّار، حيث أورد البرهان على عدم اختصاصه تعالى بجهةٍ، إلّا أنّه خصّص جهة الفوق لكونها هي المتوهّمة لله تعالى دون غيرها، وإلّا فلو كان تحت العالم أيضًا (**لكان محاذيًا له**) بل وفي سائر الجهات أيضًا.

وبالجملة، فكونه تعالى في جهةٍ من العالم يستلزم أن يكون محاذيًا له (**وكلّ محاذٍ لجسمٍ فإمّا أن يكون مثله**) أي مثل ذلك الجسم في المقدار والجثّة (**أو أصغر منه**) في المقدار (**أو أكبر منه**) في ذلك (**وكلّ ذلك**) المذكور من المماثلة في المقدار والأصغريّة والأكبريّة من خواصّ الكمّيّة المختصّة بالأجسام و(**تقديرٌ**) له تعالى بمقدارٍ، وهو (**يحوج إلى مقدّر**) يقدّره[3]، وهو محالٌ لأنّه (**يتعالى**) ويتنزّه (**عنه الخالق**) لكلّ شيءٍ (**المدبّر**) الذي يدبّر الأشياء على وفق حكمته.

ولمّا كان من جملة ما استدلّ به القائلون باختصاصه تعالى بجهة الفوق رفعُ الأيدي عند الدّعاء نحو السّماء، أجاب عنه بقوله: (**فأمّا رفع الأيدي عند السّؤال**) منه تعالى (**إلى جهة السّماء، فهو**) ليس لكونه تعالى فوق السّماوات العُلى، بل (**لأنّها قبلة الدّعاء**) كما أنّ الكعبة قبلة الصّلاة (**وفي ذلك**) المذكور من كونها قبلة الدّعاء مع أنّه تعالى هو في السّماوات وفي الأرض[4]، فأينما تولّوا فثمّ وجه الله[5] (**إشارةٌ إلى**

وهذا تصريحٌ بنفي الكيفيّة كما قال الخطّابيّ: «وَنَفْيَ الْكَيْفِيَّةِ عَنْهَا» الأسماء والصّفات 2/ 376.

(1) بجميع النّسخ: لتركهم، وقد أثبتُّ المثبت من فيصل التّفرقة.

(2) فيصل التّفرقة، ص49.

(3) فإذا جاز الاتّصاف بمقدارٍ جاز الاتّصاف بغيره، فيكون جائزًا محتاجًا لترجّحه على غيره إلى مرجّح.

(4) إشارةٌ إلى الآية: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ يَعۡلَمُ سِرَّكُمۡ وَجَهۡرَكُمۡ وَيَعۡلَمُ مَا تَكۡسِبُونَ﴾ [سورة الأنعام:3].

(5) إشارةٌ إلى الآية: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ﴾

ما هو من وصفٍ للمدعوّ) وهو الله تعالى **(من)** نعوت **(الجلال)** وهو التّنزّه عن سمات النّقص **(و)**صفات **(الكبرياء)** فعلياء كجبرياء بمعنى الكبر، وهو التّرفّع على الغير، بأن يرى لنفسه فضيلةً عليه، وأمّا العظمة فهو أن يكون الشّيء في نفسه كاملًا شريفًا مستغنيًا، فكبرياء الله تعالى ألوهيّته التي هي عبارةٌ عن استغنائه عمّا سواه واحتياجه إليه[1]، وعظمته وجوبه الذّاتيّ الذي هو عبارةٌ عن استقلاله واستغنائه عن الغير.

(و)في ذلك **(تنبيهٌ)** أيضًا **(بقصد جهة العلوّ على صفة المجد)** وهو سعة الكرم، من قولهم مجدت الماشية إذا صادفت روضةً وسيعةً[2] وأمجدها الرّاعي، ومنه قولهم: في كلّ شجرٍ نارٌ، واستمجد المرخ والعفار[3].

(و)صفته **(العلا)** وهو علوّ الرّتبة إلى حيث لا رتبة إلّا وهي منحطّةٌ عنه **(فإنّه تعالى فوق كلّ موجودٍ)** لكن لا بالمكان والجهة بل **(بالقهر والاستيلاء)** على الكلّ إعدامًا وإيجادًا، كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾[4] الآية.

[سورة البقرة:115].

(1) لعلّها: واحتياج ما سواه إليه.

(2) ورد بمعجم ديوان الأدب ج2 ص106: «ويقالُ: مجدتُ الماشيةَ، أي: علفتها ملءَ بَطنِها. وما جدتُ الرَّجلَ فمجدْتُهُ، أي: غلبْتُه بالمجدِ»، أبو إبراهيم إسحاق الفارابي.

(3) ورد في الصّحاح: «المرخ: شجر سريع الورى. وفى المثل: «في كلّ شجر نار، واستمجد المرخ والعفار» والعفار: الزند وهو الاعلى، والمرخ: الزندة وهي الاسفل» 1/ 431، «والعفار: شجر تقدح منه النار» 2/ 752، «واستمجد المرخ والعفار»، أي استكثرا منها، كأنهما أخذا من النار ما هو حسبهما. ويقال: لانهما يسرعان الورى، فشبها بمن يكثر من العطاء طلبا للمجد» 2/ 537.

(4) [سورة الأنعام:18].

الأصل الثّامن

العلم والتّصديق بأنّه تعالى مستوٍ على العرش[1]

وهو الجسم المحيط بسائر الأجسام، سمّي به لارتفاعه، وللتّشبيه بسرير الملك، فإنّ الأمور والتّدابير تنزل منه، لا بمعنى التّمكّن والاستقرار، لتنزّهه تعالى عنه، بل (**بالمعنى الذي أراده تعالى بالاستواء**) في قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[2] (**وهو**) المعنى (**الذي لا ينافي وصف الكبرياء**) والألوهيّة بل يجامعه ويحقّقه (**ولا يتطرّق إليه سمات الحدوث**) أي الوجود بعد العدم (**و**)سمات (**الفناء**) أي العدم بعد الوجود، وهذا (**هو**) المعنى (**الذي أراد**) الله تعالى (**بالاستواء إلى السّماء، حيث قال سبحانه وتعالى في القرآن**) وأوّل الآية الكريمة: ﴿قُلۡ أَئِنَّكُمۡ لَتَكۡفُرُونَ بِٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡأَرۡضَ فِي يَوۡمَيۡنِ وَتَجۡعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادٗاۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۞ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِيَ مِن فَوۡقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقۡوَٰتَهَا فِيٓ أَرۡبَعَةِ أَيَّامٖ سَوَآءٗ لِّلسَّآئِلِينَ ۞ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ فَقَالَ لَهَا وَلِلۡأَرۡضِ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ ۞ فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ وَأَوۡحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمۡرَهَاۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفۡظٗاۚ ذَٰلِكَ

---

(1) ليس إثبات هذه المسألة ممّا يتوقّف عليه ثبوت الدّين، إذ ليست من الأصول (كوجوده تعالى واتّصافه بالقدرة والإرادة والعلم والحياة، وكجواز بعثة الأنبياء)، إلّا أنّ المصنّف ذكرها في مصنّفه لكثرة اشتغال المبطلين من المجسّمة بتحريف معانيها، فأصبح الكلام عليها متحتّمًا، تنبيهًا على الخطأ فيها وفي غيرها من الموهمات.
وكان حقّه أن يقول: العلم بأنّه تعالى استوى على العرش، وذلك لأنّ مثل هذه الألفاظ لا ينبغي التّصرّف فيها، كما قرّره في إلجام العوامّ، فقد قال فيه: «التّصرف الثّالث الذي يجب الإمساك عنه: التّصريف، ومعناه أنه إذا ورد قوله تعالى: (استوى على العرش) فلا ينبغي أن يقال مستوٍ ويستوي...ففي تغيير التّصاريف ما يوقع في تغيير الدّلالات والاحتمالات، فليجتنب التّصريف كما يجتنب الزيادة، فإنّ تحت التّصريف الزّيادة والنّقصان». رسائل الغزالي ص331.

(2) [سورة طه:5].

تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ ﴾[1].

وتحقيق الآية والله أعلم أنّه تعالى خلق العالم على ترتيبٍ قويم وتدبيرٍ حكيم، فأبدع الأفلاك ثمّ زيّنها بالكواكب كما أشار إليه بقوله: ﴿ فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٍ ﴾ الآية، وعمد إلى الأجرام السّفليّة فخلق جسمًا قابلًا للصّور المتبدّلة والهيئات المختلفة، ثمّ قسمها بصور نوعيّةٍ متضادّة الآثار والأفعال، وإليه أشار بقوله: ﴿خَلَقَ ٱلۡأَرۡضَ فِي يَوۡمَيۡنِ﴾ أي ما في جهة السّفل، ثمّ أنشأ أنواع المواليد الثّلاثة بتركيب موادّها أوّلًا وتصويرها ثانيًا، كما قال بعد قوله: ﴿ خَلَقَ ٱلۡأَرۡضَ فِي يَوۡمَيۡنِ ﴾ ﴿ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِيَ مِن فَوۡقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقۡوَٰتَهَا فِيٓ أَرۡبَعَةِ أَيَّامٍ ﴾ أخر مع اليومين الأوّلين، لقوله في سورة السّجدة: ﴿ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾[2]، ثمّ لمّا تمّ له عالم الملك، عمد إلى تدبيره كالملك الجالس على عرشه لتدبير المملكة، فدبّر الأمر من السّماء إلى الأرض بتحريك الأفلاك وتسيير الكواكب وتكوير اللّيالي والأيّام، فالمراد من استوائه على العرش وإلى السّماء تصويرٌ لعظمته وتمثيلٌ لتدبيره في مملكته **(وليس ذلك إلّا بطريق القهر والاستيلاء)** لا بطريق التّمكّن والاستقرار الذي هو من خواصّ الأجسام، وبهذا التّحقيق اندفع ما يُقال: لا فائدة لتخصيص العرش، لأنّ الاستيلاء يعمّ الكلّ، ووجه الدّفع ما عرفت من أنّ الغرض تمثيل تدبيره تعالى في العالم بالملك الجالس على سرير سلطنته لتدبير مملكته، ولله المثل الأعلى.

وبالجملة، ورد الاستواء على الشّيء بمعنى الاستيلاء والغلبة **(كما قال الشّاعر:**

قد استوى بشرٌ على العراق ... من غير سيفٍ ودمٍ مهراق)[3]

---

(1) [سورة فصلت:9-12].

(2) [سورة السجدة:4].

(3) قال الزّبيديّ: «وهو البعيث كما قاله ابن عباد أو الاخطل كما قاله الجوهري في بشر بن مروان (قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق) كذا نسبه الصاحب اسمعيل بن عباد في كتابه نهج السبيل»، إتحاف السّادة المتّقين 2/ 105، وقال ابن كثير:

أي استولى عليه وفتحه بحسن تدبيره ولطائف حيله، من غير سلّ سيفٍ على أهله وإراقة دمائهم (**وكما قال**) الشّاعر (**الآخر:**

فلمّا علونا واستوينا عليهم جعلناهم مرعًى لنسرٍ وطائر) (1)

أي لمّا استولينا وغلبنا عليهم وقهرناهم قتلناهم وتركنا القتلى طعمةً للوحوش والطّيور كأنّها صارت مرعًى لها (**فاضطر أهل الحقّ**) الذين نزّهوه عن الجهة والمكان (**إلى التّأويل**) المذكور (**ما اضطرّ أهل الباطل**) ما مصدريّةٌ أي اضطرّوا اضطرار أهل الباطل الذين خصّصوه تعالى بجهة الفوق (**إلى تأويل قوله تعالى:** ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾(2)) ذلك المذكور من المعيّة (**بالاتّفاق**) من أهل الحقّ و[أهل] الباطل (**على الإحاطة والعلم**) لا على المقارنة في الجهة والمكان.

(**وحمل**) أيضًا بالاتّفاق (**قوله** ﷺ: (**قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرّحمن**) وفي روايةٍ: (قلوب بني آدم بين أصبعين من أصابع الرّحمن، كقلبٍ واحدٍ، يصرّفها كيف يشاء)(3) (**على القدرة والقهر**) يُقال: فلانٌ قبض الملك بأصبعيه

«وكان الاخطل من نصارى العرب المتنصّرة، قبّحه الله وأبعد مثواه، وهو الذي أنشد بشر بن مروان قصيدته التي يقول فيها: قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق» البداية والنّهاية 9/ 290، والاستدلال بهذا البيت هنا إنّما هو على مسألةٍ لغويّةٍ، فلا يرد كون قائله غير مسلمٍ -كما اعترض به ابن كثيرٍ بعد إيراد هذا البيت-، بل إنّ غالب شعراء الجاهلية مشركون، وهم أبعد حالًا من النّصارى، إلّا أنّ الاحتجاج بكلامهم واقعٌ من حيث كونه على مسألةٍ لغويّةٍ نقليّةٍ، ومن حيث كونهم عربًا فصحاء لا أكثر، والأخطل من أفصح شعراء الدّولة الأمويّة، وقد عاش في عصر الاحتجاج.

(1) لم أجد قائله، وقوله: وكما قال الآخر...البيت، ليس موجودًا بنسخة الإحياء المطبوعة. قال الزّجّاجيّ: «والعليّ والعالي أيضًا: القاهر الغالب للأشياء. تقول العرب: علا فلانٌ فلانًا: أي غلبه وقهره، كما قال الشّاعر: فلمّا علونا واستوينا عليهم - تركناهم صرعى لنسر وكاسر. يعني غلبناهم وقهرناهم واستولينا عليهم»، اشتقاق أسماء الله ص109.

(2) [سورة الحديد:4].

(3) صحيح مسلم: كتاب القدر، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء، ح(2654). وقد قال فيه المصنّف -بعدما تكلّم عن الخاطر وقسّمه إلى إلهامٍ ووسواسٍ-: «فقلب

ويقلّبه بأنملته إذا تمكّن منه وقدر عليه واستقلّ بأمره وجرى على حسب تصريفه وتدبيره من غير استعصاءٍ وتمانعٍ، والمعنى أنّ الله تعالى هو المتمكّن من قلوب العباد والمتصرّف فيها، يصرّفها كيف يشاء، كما قال تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[1]، وإنّما قال من أصابع الرّحمن ولم يقل من أصابع الله، إشعارًا بأنّ الله تعالى إنّما تولّى بنفسه أمر قلوبهم، ولم يكله إلى أحدٍ من ملائكته رحمةً منه وتفضّلًا، كيلا يطّلع على سرائرهم ولا يكتب ما في ضمائرهم.

(وحمل) بالاتّفاق أيضًا **(قوله ﷺ: (الحجر الأسود يمين الله في الأرض)[2] على)** معنى **(التّشريف والإكرام، لأنّه لو ترك)** ما ذكر من الآية والحديثين **(على ظاهره)** ولم يؤوّل بما ذُكِر[3] **(للزم منه المحال)**.

أمّا الآية، فعند أهل الحقّ لتنزّهه عن الجهة والمكان، وعند أهل الباطل لأنّ المختصّ بجهةٍ يستحيل حصوله في جميع الجهات، وأمّا الحديثان فلتنزّهه تعالى عن الجارحة والعضو بالاتّفاق، لظهور استحالتها عليه تعالى.

قال المصنّف قدّس سرّه في فيصل التّفرقة: «قد سمعت الثّقات من الأئمّة الحنابلة ببغداد أنّ أحمد رحمه الله صرّح بتأويل ثلاثة أحاديث فقط[4]، أحدهما قوله عليه السّلام (الحجر الأسود يمين الله)، والثّاني (قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرّحمن)، والثّالث (إنّي لأجد نفس الرّحمن من جانب اليمن)[5]»[6].

المؤمن دائمًا بين الملَك والشّيطان، وهو المراد بالأصبعين»، رسالة في تحقيق المبدأ والمعاد ص94.

(1) [سورة الشمس:8].

(2) المصنّف، عبد الرّزاق، ح8919.

(3) أو بغيره ممّا هو جائزٌ عقلًا وغير ممنوع شرعًا، وتُساعد عليه اللّغة.

(4) وهذا الخبر لإلزام من ينتسب إلى الحنابلة من المجسّمة، وللتّقليل من تعصّبهم في منابذة التّأويل.

(5) ورد في مسند أحمد بلفظ (أَلَا إِنَّ الْإِيمَانَ يَمَانٍ، وَالْحِكْمَةَ يَمَانِيَةٌ، وَأَجِدُ نَفَسَ رَبِّكُمْ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ) ح10978.

(6) مجموعة رسائل الغزالي، ص261،260.

ثمّ قال: «وإنّما اقتصر أحمد رحمه الله على تأويل الأحاديث الثّلاثة لأنّه لم يظهر عنده الاستحالة إلّا في هذا القدر لعدم إمعانه في النّظر العقليّ[1]، ولو أمعن لظهر له في الاختصاص بجهة الفوق أيضًا»[2] انتهى.

(**وكذلك الاستواء**) على العرش (**لو تُرك على**) ظاهره من (**الاستقرار والتّمكّن، للزم منه**) أي من ترك التّأويل (**كون المتمكّن جسمًا**) حقيقيًّا (**مماسًّا للعرش، إمّا مثله**) في العظم والمقدار (**أو أكبر**) منه (**أو أصغر**) من ذلك، قال بعض من ذهب إلى كونه تعالى في جهة الفوق بأنّه تعالى مماسٌّ للصّفحة العليا من العرش، ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدّل الجهات[3]، ويئطّ العرش تحته أطيط الرّحل الجديد تحت الرّاكب الثّقيل، وهو يفضل على العرش بقدر أربع أصابع[4].

---

(1) إذ كان محدّثًا غير مشتغل بالعلوم العقليّة (كالمنطق والأصول والكلام).

(2) مجموعة رسائل الغزالي، ص261.

(3) وقد نقل ابن تيميّة كلام الدّارميّ في الرّدّ على المريسيّ مثبتًا فيه الحركة مقرًّا له، ولفظه: «لأنّ الحيّ القيّوم يفعل ما يشاء، ويتحرّك إذا شاء، ويهبط ويرتفع إذا شاء، ويقبض ويبسط ويقوم ويجلس إذا شاء»، شرح العقيدة الأصفهانيّة ص61.

(4) وقد تناقل المجسّمة أمثال هذه الأحاديث الموضوعة في كتبهم، فقد ورد مثلًا هذا عند الدّارميّ في كتابه «الرّدّ على الجهميّة» ص49، وعند ابن خزيمة في كتابه «التّوحيد» ج1 ص239، وابن تيميّة في مجموع الفتاوى ج16 ص435 حيث صرّح بقبوله: «لَكِنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ السُّنَّةِ قَبِلُوهُ. وَفِيهِ قَالَ: (إنَّ عَرْشَهُ أَوْ كُرْسِيَّهُ وَسِعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَإِنَّهُ يَجْلِسُ [وهذا إثباتٌ للجلوس، وهو تجسيمٌ صريحٌ] عَلَيْهِ فَمَا يَفْضُلُ مِنْهُ قَدْرُ أَرْبَعَةِ أَصَابِعَ أَوْ فَمَا يَفْضُلُ مِنْهُ إلَّا قَدْرُ أَرْبَعَةِ أَصَابِعَ وَإِنَّهُ لَيَئِطُّ بِهِ أَطِيطَ الرَّحْلِ الْجَدِيدِ بِرَاكِبِهِ)».

قال الشّهرستانيّ في معرض الحديث عن المجسّمة: «وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النّبي عليه السّلام، وأكثرها مقتبسةٌ من اليهود، فإنّ التّشبيه فيهم طباعٌ، حتى قالوا: اشتكت عيناه فعادته الملائكة وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه، وأنّ العرش ليئطّ من تحته كأطيط الرّحل الحديد، وأنّه ليفضل من كلّ جانب أربع أصابع. وروى المشبهة عن النّبيّ عليه السّلام أنّه قال: «لقيني ربي فصافحني وكافحني، ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برد أنامله»، الملل والنّحل ص121.

وقال بدر الدّين بن جماعة -بعدما أورد روايتي القعود والأطيط-: «هذان الحديثان باطلان مردودان مضطربان إسنادًا ولفظًا ... ولعلّه من وضع بعض المبتدعة أو

(**وذلك**) المذكور من كونه مماسًّا للعرش على النّحو المذكور (**محالٌ**) في حقّه تعالى لأدائه إلى الجسميّة والتّبعيض والتّجزيّ، ويؤدّي إلى ذلك المحال ترك التّأويل في الاستواء (**وما يؤدّي إلى المحال فهو محالٌ**) أيضًا، فما بال أهل الباطل يلتزمون هذا المحال ويتركون التّأويل، ولا يلتزمون المحالات السّابقة ويوافقوننا في تأويل الآية والحديثين.

الزّنادقة» وقال بعدها: «ولقد غلب على كثيرٍ من المحدّثين مجرّد النّقل مع جهلهم بما يجب لله تعالى من الصّفات»، إيضاح الدّليل في قطع حجج أهل التّعطيل، ص265.

الأصل التّاسع

[إثبات رؤية الله تعالى]

(**العلم**) والتّصديق (**بأنّه تعالى مع كونه منزّهًا عن الصّور**) والأشكال، مثل صورة إنسانٍ وفرسٍ كما ذهب إليه بعض المجسّمة، لأنّ ذلك من خواصّ الأجسام يحصل لها بواسطة الكمّيّات والكيفيّات وإحاطة الحدود والنّهايات (**و**)عن (**الأقدار**) أي عن كونه محلًّا للكمّيّات المتّصلة كالمقادير، لاختصاصها بالأجسام، ومع كونه (**مقدّسًا عن**) التّمكّن في (**الجهات والأقطار**) على ما مرّ بيانه.

والحاصل: مع كونه منزّهًا عن شرائط الرّؤية في هذه الدّار، من الموازاة والمقابلة والجهة والوضع المعيّن من القرب والبعد والألوان والأشكال (**مرئيٌّ**) أي واقعةٌ رؤيته للمؤمنين (**بالأعين و**)حاسّة (**الإبصار في دار القرار**) من دون تلك الشّرائط، إذ في قدرة الله تعالى أن يخلق في البصر قوّةً يتمكّن من إدراك ذاته بدون تلك الشّرائط، بل عند أهل الحقّ تلك الشّرائط أسبابٌ عاديةٌ، فيجوز الإبصار بدونها في هذه الدّار أيضًا، كأعمى الصّين يرى بقّة أندلسٍ.

وخالفهم في ذلك جميع الفرق، فإنّ المعتزلة ومن يحذو حذوهم ذهبوا إلى امتناع رؤيته تعالى، والمشبّهة والكرّاميّة وإن قالوا برؤيته تعالى، لكنّهم قالوا بها في الجهة والمكان، لكونه تعالى عندهم جسمًا.

والمصنّف قدّس سرّه استدلّ أوّلًا على وقوعها، لاستلزامه الجواز، وللرّدّ على النّافين لجوازها على أبلغ وجهٍ، وآكده فقال: (**لقوله سبحانه: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾**[1]) أي: بهيّةٌ متهلّلةٌ ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[2]).

وبيان ذلك أنّ النّظر في اللّغة جاء بمعنى الانتظار، وحينئذٍ يستعمل متعدّيًا

(1) [سورة القيامة:22].

(2) [سورة القيامة:23].

كقوله تعالى: ﴿ ٱنظُرُونَا نَقۡتَبِسۡ مِن نُّورِكُمۡ﴾(1) أي انتظرونا، وجاء بمعنى التّفكّر والاعتبار، ويستعمل بـ«في» يُقال: نظرت في ذلك الأمر أي تفكّرت فيه، وجاء بمعنى الرّأفة والرّحمة وحينئذٍ يستعمل باللّام، يُقال: نظر السّلطان له أي رأف به وتعطّف، وجاء بمعنى الرّؤية، ويُستعمل بـ«إلى»، والنّظر في الآية استعملت بـ«إلى» فوجب حمله على الرّؤية، أي: وجوه يومئذٍ ترى ربّها(2) مستغرقةً في مطالعة جماله، بحيث تغفل عمّا سواه، ولذلك قدّم المفعول.

وقد اعترض عليه بوجوهٍ، وأجيب عن كلٍّ منها على ما فصّل في المطوّلات، ومن أراد ذلك فليرجع إليها.

(ولا يُرى) أي لا تقع رؤيته **(في الدّنيا، تصديقًا لقوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾(3))** ولما بينها وبينه من الموانع والحُجُب التي منشأها الكدورات الجسميّة والنّقصانات البشريّة والانهماك في المحسوسات الحادثة، والاشتغال بالمتغيّرات الفانية **﴿وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾(4)** إذ لا مانع من قبله تعالى.

وفي هذا إشارةٌ إلى الجواب عن احتجاج المنكرين لجواز الرّؤية بأنّ الله تعالى تمدّح في هذه الآية بكونه لا يُرى، وما كان سلبه مدحًا يكون وجوده نقصًا يجب تنزيه الله تعالى عنه.

وتحرير الجواب أنّا لو سلّمنا أنّ الآية عامّةٌ في الأشخاص فلا نسلّم عمومها في الأوقات، فإنّها سالبةٌ مطلقةٌ، ونحن نقول بموجبها، حيث لا يُرى في الدّنيا، وما قيل من التّمدّح فليس فيه دليلٌ على مطلوبهم، بل هو حجّةٌ لنا، لأنّه لو امتنعت الرّؤية لم يكن فيه تمدّحٌ، إنّما التّمدّح للمتمنّع المتعزّز بعظمة الألوهيّة وأبّهة الكبرياء مع إمكان الرّؤية، ولأنّ عدم رؤيته في الدّنيا مع كونه أقرب إليهم من حبل الوريد كافٍ في التّمدّح، ولا ينافي رؤيته في الدّار الآخرة **(و)**تصديقًا **(لقوله تعالى في**

---

(1) [سورة الحديد:13].

(2) بجميع النّسخ: ربّهم.

(3) [سورة الأنعام:103].

(4) [سورة الأنعام:103].

خطاب) مصدرٌ مضافٌ إلى المفعول، أي في خطابه تعالى مع **(موسى)** على نبيّنا و**(عليه السّلام)** مجيبًا عن طلب رؤيته في الدّنيا بقوله تعالى: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾[1] فلو وقع رؤيته تعالى في الدّنيا لأجاب تعالى موسى في هذا السّؤال.

وفي هذا إشارةٌ إلى جواب احتجاجهم الآخر بقوله تعالى لموسى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ بأنّ لن للتّأبيد، فإذا لم يره موسى أبدًا لم يره غيره إجماعًا.

وتحرير الجواب أنّه بعد تسليم كونه للتّأبيد لا للتّأكيد أنّه إنّما يكون في الدّنيا، كقوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوۡهُ أَبَدَۢا بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡ﴾[2] مع أنّهم يتمنّون الموت في الآخرة للخلاص عن العقوبة، ثمّ إنّهم استدلّوا على جواز الرّؤية بقوله تعالى: حكايةً عن موسى عليه السّلام: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾[3] وجه الاستدلال به أنّ سؤال موسى عليه السّلام الرّؤية يدلّ على إمكانها، لأنّ العاقل فضلًا عن النّبيّ لا يطلب المحال، ولا مجال للقول بجهل موسى بالاستحالة، فإنّ الجاهل بما لا يجوز على الله تعالى لا يصلح للنّبوّة إذ الغرض من النّبوّة إرشاد الخلق وهدايتهم إلى العقائد الحقّة والأعمال الصّالحة، ولا ريب في نبوّة موسى وأنّه من أولي العزم، والمعتزلة اعترضوا عليه بأنّ معرفة الله تعالى لا تتوقّف على العلم بمسألة الرّؤية، فيجوز أن يكون موسى عليه السّلام لاشتغاله بسائر العلوم والوظائف الشّرعيّة لم يخطر بباله هذه المسألة وجهلها، حتّى سألوها منه فطلب العلم وسألها بسبب قومه لا لنفسه، مع علمه باستحالتها.

وأجاب عنه المصنّف قدّس سرّه [بقوله]: **(وليت شعري، كيف عرف المعتزليّ)** المحصّل طرفًا من الكلام بالطّريقة العوجاء والبدعة الشّنعاء من صفة ربّ الأرباب وما يجوز ويمتنع عليه **(ما جهله)** من اصطفاه الله بالكلام، أعني **(موسى عليه السّلام، أم كيف سأل موسى عليه السّلام الرّؤية)** واجترأ على السّؤال عنها **(مع كونها محالًا)** بمجرّد أنّ قومه اقترحوا عليه وقالوا: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ﴾[4]،

(1) [سورة الأعراف:143].
(2) [سورة البقرة:95].
(3) [سورة الأعراف:143].
(4) [سورة النساء:153].

فسأل موسى مع علمه بكونها محالًا ليمنع فيعلم قومه استحالتها على ما زعمت المعتزلة، لأنّه مع كونه خلاف الظّاهر، حيث لم يقل: (أرهم ينظروا إليك) فاسدٌ، إذ لا يجوز لموسى عليه السّلام تأخير الرّدّ وتقرير الباطل، ألا يرى أنّهم لّما قالوا: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾(1) ردّ عليهم من ساعته بقوله: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾(2) **(ولعلّ الجهل)** بما يجوز ويمتنع عليه تعالى **(بذوي البدع)** في الدّين **(والأهواء الباطلة من الجهلة الأغبياء)** كالمعتزلة الذين غلبت عليهم متابعة الحسّ ومشايعة الوهم، والعجز عن التّخطّي إلى ما وراء ذلك، حتّى خرقوا إجماع السّلف قبل ظهور المخالفين على وقوع الرّؤية، لما روى حديث الرّؤية أحد وعشرون رجلًا من كبار الصّحابة عليهم الرّضوان **(أولى من الجهل)** في المعارف الإلهيّة **(بالأنبياء)** الذين يرون المعقولات كالمحسوسات، ويدركون الغائبات كالمشاهدات، لكون بصائرهم نافذةً وقرائحهم مشتعلةً ناقدةً، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار.

(وأمّا وجه حمل آية الرّؤية) أعني قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾(3) الآية **(على ظاهره)** وترك تأويلها بالانكشاف التّامّ العلميّ كما فعله النّافون لجوزاها **(فلأنّه)** اشتُرط في صرف النّصوص على ظواهرها وتأويلها أن يكون مؤدّيًا إلى المحال، كلزوم جسميّته تعالى في حمل آية الاستواء على ظاهرها، وآية الرّؤية **(غير مؤدٍّ إلى المُحال)** أصلًا **(لأنّ الرّؤية نوع كشفٍ)** للمرئيّ عند الرّائي **(و)**نوع **(علمٍ)** للرّائي بالمرئيّ **(إلّا أنّه أتمّ)** كشفًا **(وأوضح)** بيانًا للمرئيّ **(من العلم به)** بطريقٍ آخر غير الرّؤية.

وبيانه أنّا إذا عرفنا الشّمس مثلًا بحدٍّ أو رسمٍ كان نوعًا من العلم، ثمّ إذا أبصرناها وغمضنا العين كان نوعًا آخر فوق الأوّل، ثمّ إذا فتحنا العين حصل نوعٌ آخر من العلم والإدراك فوق الأوّلين نسمّيها الرّؤية، ولا يتعلّق في الشّاهد هذا الإدراك إلّا بما هو في جهةٍ ومكانٍ، فهل يصحّ أن يقع مثل هذه الحالة الإدراكيّة بدون الشّرائط المعتبرة في الشّاهد ويتعلّق بذات الله تعالى منزّهًا عن تلك الشّرائط، فيه نزاعٌ، وإلّا فلا نزاع للنّافين في جواز الانكشاف التّامّ العلميّ ولا

(1) [سورة الأعراف:138].

(2) [سورة الأعراف:138].

(3) [سورة القيامة:22].

للمثبتين[1] في امتناع ارتسام الصّورة من المرئيّ في العين واتّصال الشّعاع الخارج من العين للمرئيّ، فمنعت المعتزلة تعلّق مثل هذه الحالة الإدراكيّة بذاته تعالى بدون تلك الشّرائط، قياسًا للغائب على الشّاهد، وجوّزه الأشاعرة قياسًا على أنّه جائزٌ بالاتّفاق تعلّق العلم التّامّ به مع كونه ليس في جهةٍ ولا مكانٍ (**فإذا جاز تعلّق العلم**) التّامّ (**به وليس في جهةٍ**) أي منزّهًا عن تلك الشّرائط (**جاز تعلّق الرّؤية**) التي هي نوعٌ من مطلق العلم وأتمّ من سائر أنواعه به وليس فيه جهةٌ.

وفيه بحثٌ، لأنّ الرّؤية وإن كان علمًا مخصوصًا، إلّا أنّها مغايرةٌ لسائر أنواع العلم مغايرةً ذاتيّةً، فيجوز أن يشترط فيه ما لا يشترط في سائر الأنواع.

ثمّ إنّ المقابلة لكونها من الإضافات المتوافقة الأطراف كالقُرب والبُعد يستلزم كون كلٍّ من طرفيها مقابلًا للآخر، فاشتراط المقابلة في تحقيق الرّؤية يستلزم اشتراط وقوع كلٍّ من الرّائي والمرئيّ في مقابلة الآخر، فلو لم يكن رؤية الله جائزةً للخلق، لم يجز لله تعالى رؤية الخلق، لانتفاء المقابلة بينهما، مع أنّه يجوز بالاتّفاق أن يرى الله الخلق.

وكما يجوز أن يرى الله الخلق (**و**)الحال أنّه تعالى (**ليس في مقابلتهم، جاز**) أيضًا (**أن يراه الخلق من غير مقابلةٍ**) من الله تعالى لهم.

ويرد على هذا أنّ الخصم لا يقول برؤيته تعالى للخلق بالمعنى المتنازع فيه، لاشتراطه عندهم بالمقابلة، بل بمعنى الانكشاف التّامّ العلميّ.

ولمّا استدلّ النّافون بأنّ المبصر أوّلًا وبالذّات الألوان والأشكال والأضواء، وهي من قبيل الكيفيّات التي يجب تنزيهه تعالى عنه، أجاب قدّس سرّه عنه بقوله (**وكما جاز أن يُعلم**) علمًا تامًّا كما زعمتم (**من غير كيفيّةٍ**) معيّنةٍ (**وصورةٍ**) مشخّصةٍ (**جاز أن يُرى كذلك من غير كيفيّةٍ وصورةٍ**) لأنّها نوعٌ أتمّ من مطلق العلم، وهذا أيضًا إنّما يتمّ لو كان مطلق العلم طبيعةً نوعيّةً بين أفرادها، حتّى يصحّ لأحدها ما

---

(1) أي من أهل السنّة، وإلّا فغيرهم من المجسّمة يلتزمون ذلك، فقد قال مثلًا ابن العثيمين في شرح الواسطيّة لابن تيميّة: «والرّدّ عليهم [أي على النّافين للرّؤية]: أنّه إن كان يلزم من رؤية الله تعالى أن يكون جسمًا، فليكن ذلك»، شرح الواسطيّة ج1 ص458.





يصحّ للآخر، وليس فليس، تأمّل.

الأصل العاشر

[العلم بأنّه تعالى واحدٌ لا شريك له]

الذي هو آخر الأصول من الرّكن الأوّل (**العلم**) والتّصديق (**بأنّه تعالى**) متعالٍ عن التّجزّي والتّعدّد، فإنّ الوحدة تُطلق ويُراد بها عدم التّجزية والانقسام، ويكثر إطلاق الواحد بهذا المعنى، وقد يُطلق بإزاء التّعدّد والكثرة، ويكثر إطلاق الأحد والفرد بهذا المعنى، فالله سبحانه وتعالى من حيث إنّه منزّهٌ عن التّركيب والمقادير ولا يقبل التّجزية والانقسام (**واحدٌ لا شريك له**) ومن حيث إنّه متعالٍ عن أن يكون له مثلٌ فيتطرّق إلى ذاته التّعدّد والاشتراك أحدٌ (**فردٌ لا ندّ له**) النّدّ هو المناوي أي المخالف في القوّة، كما أنّ المِثل هو المساوي في القوّة.

واعلم أنّ التّوحيد إمّا بحصر وجوب الوجود، أو بحصر المعبوديّة، أو بحصر الخالقيّة، وبرهان الأوّل أنّ وجود الواجب لمّا كان عين ذاته عند المحقّقين من المتكلّمين وجمهور الحكماء والصّوفيّة[1]، لم يمكن أن يكون له ماهيةٌ كلّيّةٌ، فلا يشاركه غيره فيها، وقد تستدلّ عليه على ما فصّل في موضعه.

وأمّا الثّاني، وهو أن لا يشرك بعبادة ربّه أحدًا، فقد دلّ عليه الدّلائل السّمعيّة، وانعقد عليه إجماع الأنبياء عليهم السّلام، وكلّهم دعوا المكلّفين أوّلًا إلى هذا التّوحيد ونهوهم عن الإشراك في العبادة، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿أَتَعۡبُدُونَ مَا تَنۡحِتُونَ ۞ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾[2].

وأمّا الثّالث، فهو مطلوبُ هذا الأصل، وإليه أشار المصنّف قدّس سرّه بقوله: (**تفرّد بالخلق والإبداع**) وهو إيجاد الأيس عن اللّيس والوجود عن كتم العدم[3]

---

(1) الوجود أمرٌ سلبيٌّ عدميٌّ (معدومٌ وليس عدمًا) يتّصف به الموجود، فالوجود وجودٌ وليس موجودًا، وغير الموجود ليس موجودًا، وما لا يكون موجودًا كيف يكون واجب الوجود؟

(2) [سورة الصافات:96].

(3) قال أبو البقاء: «وَقيل: الإبداع إِيجَاد الأيس عَن الليس والوجود عَن كتم الْعَدَم»،

(**واستبدّ**) أي صار مستبدًّا منفردًا (**بالإيجاد والاختراع**) وهو إفاضة الصّور على الموادّ القابلة، ومنه جعل الموجود الذّهنيّ خارجيًّا، وقوله (**لا مثل له**) ناظرٌ إلى الواحديّة، أي ليس أحدٌ (**يشابهه**) في الصّفات، لأنّ صفاته من العلم والقدرة وغير ذلك أعلى وأجلّ ممّا في المخلوقات، فإنّ علمنا عرضٌ ومحدثٌ وقاصرٌ ومستفادٌ من الغير، وعلمه تعالى قديمٌ وكاملٌ وذاتيٌّ، وكذا الحال في سائر الصّفات.

(**و**)ليس أحدٌ (**يساويه**) أيضًا ويشاركه في الحقيقية، إذ لا حقيقة كليّةً له فيشاركه [فيها] غيره، لكون وجوده ووجوبه وتعيّنه عين ذاته على ما هو التّحقيق(1).

وقوله (**ولا ضدّ له**) ناظرٌ إلى الأحديّة الفردانيّة، أي ليس أحدٌ يضادّه و(**ينازعه**) في أمر الألوهيّة (**ويناويه**) ويخالفه في ما أراده.

(**وبرهانه**) أي برهان كونه تعالى واحدًا فردًا بمعنى حصر الخالقيّة فيه على ما عرفت، ما يشير إليه (**قوله سبحانه وتعالى: لَوْ كَانَ فِيهِمَا**) أي في الأرض والسّماء (**آلِهَةٌ**) متعدّدةٌ (**إِلاَّ اللهُ**) أي غير الله، فإنّ إلّا هذه بمعنى غير على ما بيّن في النّحو(2)

الكلّيّات، ص29، وقال صاحب أدب الخواصّ: «فأما أهل اللغة فيحكون عن الخليل أنه قال: ليس إنما أصله لا أيس، لأن أيس عنده لفظة يخبر بها عن الموجود، فإذا قالوا: لا أيس فكأنهم قالوا: لا موجود، فثقل عليهم فقالوا: ليس، والأيس في كلام العرب التأثير، فأخبره به المتكلمون عن الموجود، لأن الموجود لا بد أن يكون له أثر أو تأثير أو نحو ذلك»، أدب الخواصّ، ص118، كما ورد في العقد الفريد: «الأيس الموجود، والليس المعدوم» ج3 ص52.

(1) تعيين حقيقة ذات الله ممّا يخالف الإجماع على عدم معرفة حقيقته تعالى، فلا يكون التّحقيق، على أنّ الموجود هو ما له وجودٌ، والوجود لا وجود له، بله أن يكون واجبًا، كما أنّ صفات المعاني (كالعلم والقدرة) لا تقوم بالوجود (لكونه صفةً)، وإلّا لزم الدّور (إذ قبول الاتّصاف ذاتيٌّ، فلا ينفكّ)، فيكون للعلم علمٌ، وهكذا، وقد ثبت اتّصاف الله بصفات المعاني، فيجب كونه ذاتًا لا صفةً (كالوجود).

(2) قال الإمام الصّاويّ: «إلّا» في قوله تعالى: (لو كان فيهما آلهةٌ إلّا اللهُ لفسدتا) صفة لآلهة بمعنى غير ... ولا يجوز أن تكون «إلّا» هنا أداةَ استثناء، لا من جهة المعنى، ولا من جهة اللّفظ، أمّا الأوّل، فلأنّه يلزم منه نفي التّوحيد، إذ التّقدير: لو كان فيهما آلهةٌ ليس فيهم الله لفسدتا، فيقتضي بمفهومه أنّه لو كان فيهما آلهةٌ فيهم اللهّ لم تفسدا، وهو باطل،

(**لَفَسَدَتَا**) أي لخرجتا عن هذا النّظام المشاهد، فالبرهان هو ما أشير إليه بهذه الآية، لا نفس هذه الآية، فإنّها حجّةٌ إقناعيّةٌ، والملازمة عاديّةٌ، إذ العادة جاريةٌ بوجود التّمانع والتّغالب عند تعدّد الحاكم، لا قطعيّةٌ، لجواز أن يتّفقا من غير تمانعٍ[1]، ولهم في بيان البرهان المشار إليه بهذه الآية المشهورُ عندهم ببرهان التّمانع تقريراتٌ في كتبهم.

(**و**)لكن (**بيانه**) على ما ذكره المصنّف قدّس سرّه (**أنّهما لو كانا اثنين**) لأمكن أن يريد أحدهما أمرًا، لأنّهما فرضا صانعين قادرين على الكمال (**و**)لو (**أراد أحدهما أمرًا**) كحركة زيدٍ مثلًا (**فالثّاني إن كان مضطرًّا إلى مساعدته**) في ذلك المراد بأن يمتنع منه المخالفة والممانعة (**كان هذا**) الثّاني المضطرّ (**مقهورًا**) للأوّل (**عاجزًا**) عن مخالفته (**ولم يكن إلهًا قادرًا**) على الكمال، أفمن يخلق كمن لا يخلق[2] (**وإن كان قادرًا على مخالفته**) فيما أراده، بأن يريد خلاف ما أراده الأوّل، كسكون زيدٍ مثلًا (**ومدافعته**) أي مدافعة مراد الأوّل بتحصيل مراده المخالف لمراد الأول، وإن لم يتحقّق هذه المخالفة والمدافعة بالفعل (**كان الثّاني قويًّا قاهرًا، وكان**) الإله (**الأوّل ضعيفًا**) لا يقدر على المخاصمة والذّبّ عن نفسه (**قاصرًا**) عن تحصيل مرامه (**فلم يكن**) الأوّل (**إلهًا قاهرًا**) فوق الكلّ، وهذا التّقرير لهذا البرهان ممّا تفرّد به المصنّف، ولعمري إنّه تقريرٌ متينٌ لا يحوم حومه ما يرد على تقريرات القوم كما لا يخفى.

وأمّا الثّاني، فلأنّ المستثنى منه يشترط أن يكون عامًّا، و«آلهة» جمع منكّر في الإثبات فلا يعمّ، فلا يصحّ الاستثناء منه»، شرح جوهرة التّوحيد ص161.

1 وقد ذكر هذا العلّامة التّفتازانيّ بشرح العقيدة النّسفيّة: «واعلم أن قول الله تعالى: ((لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)) حجّةٌ إقناعيّةٌ، والملازمة عاديّةٌ، على ما هو اللائق بالخطابيّات، فإنّ العادة جاريةٌ بوجود التّمانع والتّغالب عند تعدّد الحاكم»، وقال الفرهاريّ تعليقًا عليها: «أي ظنّيّةً، يريد أنّ الدّليل الذي يفيده لفظ هذه الآية ظنّيٌّ، أمّا البرهان الذي يستنبط بانتقال الذّهن من ظاهرها إلى باطنها فقطعيٌّ ... وقال بعض المحشّين: كونه إقناعيًّا إنّما هو مع قطع النّظر عن كونه خبر الرّسول المتواتر، وإلّا فحجّةٌ قطعيّةٌ»، النّبراس ص229.

(2) ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [سورة النحل:17].

الرّكن الثاني

[العلم بصفات الله تعالى]

من الأركان الأربعة (**العلم بصفات الله تعالى**) أي التّصديق بثبوت الصّفات السّبعة له تعالى، وأنّها قديمةٌ، وأنّها زائدةٌ على ذاته تعالى (**ومداره**) كما سبق (**على عشرة أصول**).

الأصل الأوّل

[العلم بأنّ صانع العالم قادرٌ]

وفيه مقامان، الأوّل (**العلم**) أي التّصديق (**بأنّ صانع العالم قادرٌ**) أي بمعنى أنّ تأثيره تعالى في العالم بالقدرة والاختيار، على معنى أنّه يصحّ منه فعل العالم وتركه من غير لزومٍ لأحدهما لذاته، هذا عند الملّيّين.

وذهبت الفلاسفة إلى أنّ تأثيره تعالى فيه بالإيجاب، لأنّ فعل الخير لازمٌ لذاته، لكن لا بمعنى أنّ فاعليّته كفاعليّة المجبورين من ذوي الطّبائع الجسمانيّة من غير شعورٍ وإرادةٍ لما يصدر عنه، كإحراق النّار وإضاءة الشّمس، بل بمعنى أنّه تامٌّ في فاعليّته، فهو الفيّاض المطلق والجواد الحقّ، فما تمّ استعداده للوجود يجب صدوره عنه، مع علمه بما يصدر عنه واختياره، فالقدرة عندهم كونه بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، إلّا أنّ مقدّم الشّرطيّة الأولى بالنّسبة إلى وجود العالم دائم الوقوع، ومقدّم الشّرطيّة الثّانية بالنّسبة إليه دائم اللّاوقوع(1)، وكلتا الشّرطيّتين صادقتان، وصدق الشّرطيّة لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما، ودوام الفعل وامتناع التّرك بسبب الغير لا ينافي الاختيار، كما أنّ العاقل مادام عاقلًا يغمض عينيه كلّما قرّب إبرةً من عينه بقصد الغمز فيها من غير تخلّفٍ، مع أنّها يغمضها بالاختيار، وامتناع ترك الإغماض بسبب كونه عالمًا بضرر التّرك لا ينافي

(1) وهذا إنكارٌ للإرادة، إذ لا يُمكن لله -بناءً على مذهبهم- أن لا 'يفيض' بالوجود على غيره ولا أن يمنعه ويختار خلافه، فالله تعالى عندهم يشاء الفعل دائمًا ولا يُمكن أن لا يشاءه، ويلزم على هذا عجزه عن التّرك، وهذا خلاف ما يثبته المتكلّمون من الاختيار بمعنى صحّة الفعل والتّرك، وقد ورد بالقرآن آياتٌ كثيرةٌ يخبر الله فيها عن أفعال لم يشأ أن يفعلها، منبّهًا على أنّه لو شاء لفعلها، مثل قوله تعالى: {وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا} [سورة السجدة:13]، {قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِين} [سورة الأنعام:149]، {وَلَوْ شَاء اللهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللهَّ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِير} [سورة البقرة:20]. يُنظر: موقف العقل والعلم والعالم 3/ 317-321.

الاختيار(1).

فالنّزاع بين المتكلّمين والحكماء لفظيٌّ، فإنّ الإيجاب بهذا المعنى يجامع الاختيار، إلّا أنّ منتهى سلسلة الأسباب عند المتكلّمين هو الإرادة، وأنّ المحال التّرجّح من غير مرجّحٍ، لا التّرجيح من غير مرجّحٍ، والإرادة صفةٌ من شأنها ترجيح أحد المتساويين على الآخر، وعند الحكيم التّرجيح من غير مرجّحٍ أيضًا محالٌ، وأنّ منتهى السّلسلة هو الذّات، وهو منشأ الإرادة(2).

هذا، والثّاني أنّ قدرته تعالى شاملةٌ لجميع الممكنات (**فإنّه تعالى في قوله** ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ﴾) أي ممكن الوجود، فيخرج الممتنع والواجب (﴿**قَدِيرٌ**﴾(3) **صادقٌ**) ومن أصدق من الله حديثًا، ولهذا لم يورد دليلًا عل المقام الثّاني، بل اقتصر على برهان المقام الأوّل، فقال (**لأنّ العالم محكمٌ**) أي متقنٌ، أو مشتملٌ على الحكم، من حسن الملاءمة للمنافع والمطابقة للمصالح ولطائف الآثار وغرائب الأطوار (**في صنعته، مرتّبٌ في خلقته**) أي موضوعٌ كلّ جزءٍ من أجزائه في موضعه اللّائق به بالقياس إلى نظام الكلّ، فيدلّ هذا دلالةً قطعيّةً على أنّ صانعه وخالقه مستطيعٌ قادرٌ مختارٌ، كيف (**ومن رأى ثوبًا من ديباج حرير**) حسن النّسج و(**حسن التّأليف**) بين الأجزاء (**متناسب التّطريز**) في الصّحاح: الطّراز عَلَمُ الثّوب، فارسيٌّ معرّب، وقد طُرِّزَ الثّوب فهو مُطَرَّزٌ(4)، ومتناسب (**التّطريف**) من طرفته جعلت في طرفيه العلمان(5) (**ثمّ توهّم صدور نسجه**) أي نسج ذلك الثّوب (**من ميتٍ**) أي جمادٍ (**لا**

(1) والجواب عن هذا التّمثيل ما ذكره الشّيخ مصطفى صبري: "أنّ الإغماض لا يمتنع انفكاكه عن العالِمِ بضرر التّرك بالّنظر إلى ذاته، وإنّما يمتنع بالنّظر إلى علمه بالضّرر، وصفة العلم ممكنة الانفكاك عن الرّجل لعدم كون صفاته عين ذاته، لكنّ صفات الله عين ذاته عند الفلاسفة، فيرجع إيجاب الله في أفعاله إلى الإيجاب الذّاتيّ وينعدم اختياره بالمرّة، وبانعدام الاختيار تنعدم القدرة ويثبت العجز"، موقف العل والعلم والعالم 3/ 318.

(2) فلا يكون الخلاف لفظيًّا، كما هو المشهور في المسألة.

(3) [سورة هود:4].

(4) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية 3/ 883.

(5) «وَيُقَالُ ثَوْبٌ مُرَبَّعٌ مِنْ خَزٍّ وَأَطْرَفْتُهُ إِطْرَافًا جَعَلْتُ فِي طَرَفَيْهِ عَلَمَيْنِ فَهُوَ مُطْرَفٌ»،

استطاعة له) على النّسج، بل على شيءٍ **(أو إنسانٍ)** أي ذي حياةٍ **(لا قدرة له)** على شيءٍ أصلًا **(كان ذلك)** المتوهّم **(منخلعًا عن غريزة العقل)** وطبيعته **(ومنخرطًا في سلك أهل الغباوة والجهل)** فلا ينفع معه البحث والكلام، إذ لا فرق بينه وبين سائر الأنعام.

المصباح المنير 2/ 371.

الأصل الثّاني

[العلم بأنّه تعالى عالمٌ]

فيه أيضًا مقامان، المقام الأوّل: (**العلم بأنّه تعالى عالمٌ**) فإنّ الكلّ مطبقون على إثبات علمه تعالى، إلّا شرذمةٌ قليلةٌ من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم، لكنّهم اختلفوا في كيفيّة علمه تعالى بغيره، والمتكلّمون لمّا أثبتوا له تعالى صفاتٍ زائدةً على ذاته، لم يُشكل عليهم الأمر في تعلّق علمه سبحانه وتعالى بالأمور الخارجة عن ذاته بصورٍ مطابقةٍ لها زائدةٍ عليه.

وأمّا الحكماء، فلمّا لم يثبتوها؛ اضطرب كلامهم وتحيّرت أفهامهم، فذهب البعض إلى أنّ علمه بغيره من الحوادث حضوريٌّ[1]، ويُشكل بعلمه بالممتنعات، وبعضهم إلى أنّها صورٌ مجرّدةٌ غير قائمةٍ بشيء، وهي التي اشتهرت بالمُثُل الأفلاطونيّة[2]، وذهب الشّيخ إلى أنّه بارتسام صورها في ذاته، بناءً على أنّ تكثّر المعلولات واللّوازم لا ينافي وحدة العلّة الملزومة، وذهب المحقّق الطّوسيّ إلى أنّها مرتسمةٌ في جوهر مجرّدٍ هو مع تلك الصّور كلوحٍ منتقشٍ بصورها حاضرٍ عنده، وذهب المتألّهون إلى أنّ علمه بذاته عينُ ذاته، فهو علمٌ بذاته وعلمٌ إجماليٌّ بمعلوماته، وكما أنّ وجوده عينُ ذاته وتجلّى بجميع الموجودات، كذلك علمه بذاته الذي هو عينُ ذاته تجلّى في صور الأعيان التي هي ماهيّات الأشياء وحقائقها، ويسمّونها بالأعيان الثّابتة، وليست تلك الصّور موجودةً في الخارج، فلا يكون الجعل متعلّقًا بها بحسب هذا الوجود، بل هي في ذواتها ووجوداتها العلميّة محتاجةٌ إلى ما يجعلها تلك الصّور، فهي صادرةٌ عنه تعالى بالفيض الأقدس وليست مرتسمةً وحالّةً في

(1) «العلم الحضوري: هو حصول العلم بالشيء بدون حصول صورته بالذهن، كعلم زيد لنفسه» التّعريفات ص156.

(2) قال الشّهرستانيّ: «ويحكى عنه أنّه أدرج الزّمان في المبادئ وهو الدّهر، وأثبت لكل موجودٍ مشخّصٍ في العالم الحسّيّ مثالًا غير مشخّصٍ في العالم العقليّ، ويسمى ذلك المثل الأفلاطونية» الملل والنّحل 2/ 147.

ذاته تعالى، بل الذّات الأحديّ تجلّى وظهر في الأزل فيها، فهي شؤونات وتجلّياتٌ للذّات الأحديّ من غير لزوم كثرةٍ في ذاته، فهي بهذا الاعتبار عين الذّات، فلا يتصوّر فيها الحلول والارتسام[1].

المقام الثّاني: أنّ علمه تعالى بذاته شاملٌ لجميع المعلومات ومتعلّقٌ (**بجميع الموجودات**) ذاتِه تعالى وغيرِه، كليّةٍ وجزئيّةٍ، فهو (**محيطٌ بكلّ المخلوقات**) إحاطةً علميّةً (**لا يعزب**) ولا يشذّ (**عنه مثقال ذرّةٍ في الأرض والسّماوات**) يُدرك حركة الذّرّة في جوّ الهواء، يعلم السّر وأخفى[2]، ويطّلع على هواجس الضّمائر وخفيّات السّرائر.

وفي هذا التّعميم ردٌّ على الفلاسفة، حيث اشتهر عنهم أنّه تعالى لا يعلم الجزئيّات المادّيّة بالوجه الجزئيّ، بل إنّما يعلمها بوجهٍ كليٍّ منحصرٍ في الخارج فيها[3]، وقد كثر تشنيع الطّوائف عليهم في ذلك، حتّى أنّ المصنّف قدّس سرّه

(1) ورد بهامش أ، ج: إذ الحلول والارتسام يقتضي المغايرة والمباينة بين الحالّ والمحلّ، فما لا يكون مباينًا، لا يصحّ أن يكون حالًّا.

(2) وذكر ابن جزيٍّ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِن تَجْهَرْ بِٱلْقَوْلِ فَإِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى﴾ [سورة طه:7] «وَأَخْفى السر الكلام الخفيّ، والأخفى ما في النفس، وقيل: السر ما في نفوس البشر، والأخفى ما انفرد الله بعلمه» التّسهيل لعلوم التّنزيل 2/ 5، وقال الإمام الرّازيّ: «الْقَوْلُ الثّانِي: أَنَّ أَخْفَى فِعْلٌ يَعْنِي أَنَّهُ يَعْلَمُ أَسْرَارَ الْعِبَادِ وَأَخْفَى عَنْهُمْ مَا يَعْلَمُهُ»، التّفسير الكبير 22/ 10.

(3) ومن ذلك ما قاله ابن سينا: «بل واجب الوجود إنّما يعقل كلّ شيءٍ على نحوٍ كليٍّ»، النّجاة ص282، وقد عقد الأبهريّ فصلًا في هداية الحكمة لهذه المسألة، فقال: «فصل في أنّ الواجب لذاته عالمٌ بالجزئيات المتغيّرة على وجه كليّ»، وأكّد هذا في آخر الفصل قائلًا: «ولمّا لم يكن الحاصل في علم الله تعالى إلّا سوى ما ذكرنا لم يعلم الجزئيّات إلّا على وجهٍ كليّ»، هداية الحكمة ص106.

وممّا أدّى بالفلاسفة إلى هذا القول، قولهم بأنّ إدراك الجزئيّات يكون عن طريق انطباع الصّورة، وذلك لا يكون إلّا في جسمانيّ، فتوسّلوا بذلك إلى نفي علم الله بالجزئيّات.

وكذا ما ذكره ابن البنّاء وردّ عليه بقوله: «كلّ من إدراكه بآلةٍ جسمانيّةٍ فإدراكه جزئيّ، ولا يلزم منه أنّ من ليس منه إدراكٌ بآلةٍ جسمانيّة فلا يدرك الجزئيّات، وقد عكس

كفّرهم في ذلك[1]، والمحقّقون وجّهوا كلامهم على نحوٍ لا يلزم كفرهم، فليراجع في المطوّلات[2].

فهو تعالى (**صادقٌ في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ﴾** أي ما يُمكن أن يُعلم ويُخبر، لشمول علمه تعالى بالمعدومات والممتنعات ﴿عَلِيمٌ﴾[3] **ومرشدٌ**) للنّاظرين المعتبرين (**إلى صدقه**) في ادّعاء أنّه عالمٌ، وأنّ علمه شاملٌ (**بقوله تعالى: (ألا يعلم من خلق)**) أي ألا يعلم الأشياء من أوجدها، حسبما اقتضته حكمته وسبقت به كلمته (**وهو اللّطيف**) العليم بخفيّات الأمور ودقائقها وما لطُف منها (**الخبير**)

الفلاسفة هذه القضيّة غلطًا فقالوا: كلّ من يدرك الجزئيّات فله آلة جسمانيّة، ويلزم منه أنّ من ليس له آلةٌ جسمانيّةٌ فلا يدرك الجزئيّات»، مراسم الطّريقة في فهم الحقيقة ص47.

(1) فقد قال في 'تهافت الفلاسفة': «فإن قال قائلٌ: قد فصّلتم مذاهب هؤلاء، أفتقطعون القول بكفرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟ قلنا: تكفيرهم لا بدّ منه في ثلاث مسائل، إحداها مسألة قدم العالم وقولهم إن الجواهر كلّها قديمة، والثّانية قولهم إن الله لا يحيط علمًا بالجزئيّات الحادثة من الأشخاص، والثّالثة في إنكارهم بعث الأجساد وحشرها، فهذه المسائل الثّلاث لا تلائم الإسلام بوجهٍ، ومعتقدها معتقدٌ كذب الأنبياء، وإنّهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلًا لجماهير الخلق وتفهيمًا، وهذا هو الكفر الصّراح الذي لم يعتقده أحدٌ من فرق المسلمين» تهافت الفلاسفة ص307-309.

(2) ورد بهامش أ، ج: تارةً وجّهوا بأنّه يعلم جميع الأشياء علمًا متعاليًا عن الزّمان فلا يتغيّر، وتارةً بأنّه يعلم الجزئيّات علمًا تعقّليًا لا إحساسيًّا ولا تخييليًّا، ومناط الجزئيّة هو نحو الإدراك.

وممّن وجّه كلامهم الجلال الدّوّاني، فقد قال في شرح العضديّة: «حاصل مذهب الفلاسفة أنّه تعالى يعلم الأشياء كلّها بنحو التّعقّل، لا بطريق التّخيّل ... ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الأشياء معلومًا له تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا، بل ما ندركه على وجه الإحساس والتّخيّل، يدركه هو تعالى على وجه التّعقّل، فالاختلاف في نحو الإدراك لا في المدرك ... وعلى هذا لا يستحقّون التّكفير»، شرح العقائد العضديّة ص75، ولو سلّم فقوله: «لا يستحقون التّكفير» أي في هذه المسألة.

(3) [سورة الحديد:3].

العليم ببواطن الأشياء، من الخبرة وهي العلم بالخفايا الباطنة[1].

فانظر كيف (**أرشدك**) الله تعالى (**إلى الاستدلال بالخلق**) على ثبوت (**العلم**) وشموله (**لأنّك لا تستريب**) أي لا تشكّ (**في دلالة الخلق اللّطيف**) المشتمل على لطائف الآثار (**والصّنع المزيّن بالتّرتيب**) اللّائق (**ولو كان**) هذا الخلق اللّطيف والصّنع المزيّن (**في الشّيء الحقير اللّطيف**) فإنّ من رأى خطوطًا مليحةً، أو سمع ألفاظًا فصيحةً تنبئ عن معانٍ دقيقةٍ وأغراضٍ صحيحةٍ، علم قطعًا أنّ فاعلها عالمٌ بتفاصيلها، فما ظنّك بمن خلق الأفلاك والعناصر وما فيها من الجواهر والأعرض، وأنواع المعادن والنّباتات، وأصناف الحيوانات على اتّساقٍ وانتظامٍ وإتقانٍ وإحكامٍ، بحيث يتحيّر فيه العقول والأفهام، ولا يفي بتفاصيلها الدّفاتر والأقلام، على ما يشهد بذلك علم الهيئة والتّشريح، وعلم الآثار العلويّة والسّفليّة، وعلم الحيوان والنّبات، مع أنّ الإنسان لم يوتَ من العلم إلّا قليلًا، ولم يجد إلى الأكثر سبيلًا، فهل تشكّ بعد ذلك في دلالتها (**على**) كمال (**علم الصّانع بكيفيّة التّرتيب**) اللّائق المتحقّق بين أجزائها (**والتّرصيف**) من رصفته أي أحكمته[2].

فإن قلتَ: قد يصدر عن الحيوانات العجم أفعالٌ متقنةٌ محكمةٌ في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كما يشاهد من بيوت النّحل وكثيرٍ من الوحوش والطّيور، مع أنّها ليست من أولي العلم.

قلنا: إنّ موجد هذه الآثار هو الله تعالى، على ما هو أصول الأشعريّ، إذ لا مؤثّر غيره عنده، ولو سُلّم فلم لا يجوز أن يجعلها الله تعالى عالمةً بذلك ويلهمها حين ذلك الفعل كما يدلّ عليه ظاهر الكتاب والسّنّة، قال تعالى: ﴿ وَأَوۡحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحۡلِ أَنِ ٱتَّخِذِي مِنَ ٱلۡجِبَالِ بُيُوتٗا ﴾ [3].

(**فما ذكره تعالى**) في مقام الإرشاد (**هو المنتهى**) الذي لا يتصوّر مرتبةٌ فوقه (**في**

(1) «الخبرة هي المعرفة ببواطن الأمور»، التّعريفات ص131.

(2) «والرّصْف – ضمّ الشيء بعضه إلى بعض ونظْمُه رَصَفْتُه أرصُفه رصْفاً فارتَصَف وترصّف»، المخصّص لابن سيده 3/ 329.

(3) [سورة النحل:68].

الهداية) إلى سبيل الرّشد والحقّ (**والتّعريف)** للمعارف الإلهيّة، ما جلّ منها ودقّ، فاعتبر.

الأصل الثّالث

العلم بكونه تعالى حيًّا

أي ذا حياةٍ، وهو الفعّال الدّرّاك، واختلف في معنى الحياة، فذهب أكثر الأشاعرة والمعتزلة إلى أنّه صفةٌ حقيقيّةٌ قائمةٌ بذاته تعالى، لأجلها صحّ لذاته أن يعلم ويقدر، وذهب آخرون إلى أنّ معناها أنّه لا يمتنع منه أن يعلم ويقدر، وهذا في حقّه تعالى.

وأمّا في حقّنا، فعبارةٌ عن اعتدال المزاج المخصوص بجنس الحيوان، وقيل هو القوّة له المعدّة لقبول الحسّ والحركة الإراديّة.

وبرهانه أنّه تعالى قد ثبت علمه وقدرته (**فإنّ من ثبت علمه وقدرته ثبتت بالضّرورة**) العقليّة (**حياته**) والحاصل أنّه تعالى عالمٌ قادرٌ، وكلّ عالمٍ قادرٍ فهو حيٌّ بالضّرورة، كيف (**ولو تُصُوِّر**) على صيغة المجهول (**قادرٌ**) على كلّ شيءٍ (**عالمٌ**) بكلّ شيءٍ (**فاعلٌ**) للكّل (**مريدٌ**) لجميع الكائنات، كما هو شأنه تعالى (**من دون أن يكون حيًّا، لجاز**) أيضًا (**أن نشكّ في حياة الحيوانات عند تردّدها في الحركات والسّكنات**) أي بين الحركات والسّكنات، إذ لا يتصوّر التّردّد في السّكنات (**بل**) يشكّ (**في حياة أرباب الحِرَف والصّناعات**) حال اشتغالهم ببديع الاختراعات (**و**)ذلك الشّكّ والتّجويز (**انغماسٌ في غمرة الجهالات**) لا ينفع لصاحبه الآيات والمقالات، الغمرة الشّدّة، وأصله مجتمع الماء الكثير[1].

(1) لسان العرب 5/ 29.

الأصل الرّابع

العلم بأنّه تعالى مريدٌ لأفعاله

الاختياريّة **(و)**أنّه **(لا موجود إلّا وهو مستندٌ)** ابتداءً أو بواسطةٍ **(إلى مشيئته)** كما قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[1] **(وصادرٌ عن إرادته)** فإذا كان الكلّ صادرًا عنه بإرادته ومشيئته **(فهو المبدئ المعيد)** أي الذي بدأ خلق الأشياء ثمّ يعيدها، فإنّ الإيجاد إذا لم يكن مسبوقًا بمثله يُسمّى إبداءً، وإذا كان مسبوقًا بمثله يُسمّى إعادةً، تأمّل.

(الفعّال لما يريد) لا يمتنع عليه مراده من أفعاله وأفعال غيره **(و)**برهانه **(أنّه كيف لا يكون)** تعالى **(مريدًا)** لما صدر عنه **(و)**الحال **(أنّه كلّ فعلٍ صدر عنه)** كحركة زيدٍ **(أمكن أن يصدر منه ضدّه)** بدله أيضًا كسكونه، لأنّ كلًّا منهما ممكنٌ **(وما لا ضدّ) له** كالجواهر[2] **(أمكن أن يصدر منه ذلك)** الصّادر **(بعينه)** بناءً على أنّ الوقت ليس من المشخّصات **(قبله)** أي قبل وقته الذي يوقع فيه **(وبعده)**.

والحاصل أنّ تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون البعض، وفي بعض الأوقات دون بعضٍ يقتضي مخصّصًا يرجّح أحدهما على الآخر ويعيّن له وقتًا دون سائر الأوقات، ولا يجوز أن يكون المخصّص هو القدرة **(إذ القدرة تناسب الضّدّين والوقتين مناسبةً واحدةً)** من غير ترجيحٍ لأحدهما على الآخر، لأنّ المقتضي لقدرته تعالى هو الذّات، والمصحّح للمقدوريّة هو الإمكان، وهو مشتركٌ بين الممكنات **(فلا بدّ من إرادةٍ)** أي من صفةٍ أخرى مغايرةٍ للقدرة، مسمّاةٍ بالإرادة **(صارفةٍ للقدرة إلى أحد المقدورين)** المتساويين، ومخصّصـ[ـةٍ] لأحدهما بالوقوع، وهو المطلوب.

---

(1) [سورة الإنسان:30].

(2) والفيزياء المعاصرة تقول بوجود المادّة المضادّة، فضدّ جسيمٍ ما هو جسيمٌ له نفس خصائص الثّاني بخلاف شحنته، والكلام واقعٌ عند الفيزيائيّين حول سبب وجود المادّة دون المادّة المضادّة.

ولا يقتضي تعلّق الإرادة بأحدهما مخصّصًا آخر، لأنّها صفة تعلّقها بأحدهما ووقوعه في وقتٍ معيّنٍ لذاتها المخصوصة.

لا يُقال: فيجب وجوب ذلك الجانب في ذلك الوقت ويمتنع الآخر فيلزم الإيجاب، لأنّا نقول: الوجوب بالاختيار[1] لا ينافي الاختيار بل يحقّقه، وقد حقّق ذلك في موضعه.

واعلم أنّه لا يخفى أنّ مجرّد علمنا بما يجوز صدوره عنّا لا يكفي في وقوعه، بل نجد في أنفسنا حالةً نفسانيّةً تابعةً للعلم بما فيه من المصلحة، ثمّ نحتاج إلى تحريك الأعضاء بالقوّة المنبثّة في العضلات، فذاتنا هو الفاعل، والقوّة العضليّة هي القدرة، وتصوّر الشّيء هو الشّعور بالمقدور، ومعرفة المصلحة هي العلم بالغاية، والحالة النّفسانيّة المسمّاة بالميلان هي التّابعة للشّوق المتفرّع على معرفة الغاية، بل هو نفس تأكّد الشّوق، فهذه أمورٌ متغايرةٌ، لكلّ واحدٍ منها مدخلٌ في صدور ذلك الشّيء، فالمتكلّمون المانعون تعليل أفعاله تعالى بالأغراض، يثبتون له ذاتًا، وقدرةً زائدةً على ذاته، وعلمًا بالمقدور وبما فيه من المصلحة زائدًا أيضًا على ذاته، وإرادةً كذلك، ويجعلون للمجموع مدخلًا في الإيجاد سوى العلم بالمصلحة، فتكون[2] هي غايةً لا علّةً غائيّةً، وأمّا الحكماء فأثبتوا له ذاتًا وعلمًا بالأشياء هو عين ذاته، ويجعلون الذّات مع العلم كافيين في الإيجاد، وليس له شبهٌ بالميلان النّفسانيّ الذي للإنسان زائدة على ذاته مسمّاة بالإرادة، بل العلم يغني عنها ويكفي مخصّصًا.

(و)نحن نقول: **(لو أغنى العلم عن صفة الإرادة في تخصيص المعلوم)** بالوقوع في وقته المعيّن **(حتّى)** يصحّ أن **(يُقال إنّما وجد)** هذا دون غيره و**(في الوقت الذي)** وجد فيه دون ما قبله وما بعده، مع استواء نسبة الفاعل والقدرة إلى الكلّ، لأنّه **(سبق العلم بوجوده)** في ذلك الوقت دون غيره ودون غير ذلك الوقت، لا لتعلّق الإرادة به **(لجاز أن يغني)** العلم **(عن)** صفة **(القدرة)** أيضًا **(حتّى)** يصحّ أن **(يُقال وجد)** المعلول وصدر منه **(بغير قدرةٍ لأنّه سبق العلم بوجوده)**.

والحاصل أنّ إغناء العلم عن الإرادة يستلزم إغناءه عن القدرة أيضًا، فإرجاع

---

(1) وهو واجبٌ لغيره لا لذاته.

(2) بجميع النّسخ فيكون.

الإرادة على العلم دون القدرة تحكّمٌ.

إلّا أنّه ينبغي أن يعلم أنّ مذهب الحكماء أنّ علمه تعالى بنظام الكلّ على الوجه الأتمّ الأكمل موجبٌ لفيضان الوجود وصدور المعلول[1]، إلّا أنّ هذا العلم من حيث إنّه يصحّ صدور الممكنات عنه يسمّى قدرةً، ومن حيث إنّه كافٍ في وجودها ومرجّحٌ لطرف وجودها على عدمها يسمّى إرادةً.

وذكروا أنّ العلم فينا قد يصير سببًا للوجود الخارجيّ، كالماشي على شاهق جدارٍ ضيّق العرض، إذا غلبه توهّم السّقوط يصير هذا التّوهّم سببًا لسقوطه[2]، وأن تصوّر المرض يوجب تحقّقه، ومن هذا القبيل تأثير بعض النّفوس بالهمّة والوهم والعين الذي علم تأثيره بالتّجارب وأخبار المخبر الصّادق.

فلا يستبعد أن يكون العلم الأزليّ سببًا لوجود الممكنات في الخارج، فليس هناك إلّا صفة العلم الذي هو عين الذّات، فما يترتّب فينا على الذّات والصّفة معًا يترتّب على ذاته تعالى، مثلًا ذاتنا ليست كافيةً في انكشاف الأشياء، بل نحتاج إلى صفةٍ زائدةٍ قائمةٍ بنا، بخلاف ذاته تعالى، فإنّ المفهومات بأسرها منكشفةٌ عليه لأجل ذاته، فذاته بهذا الاعتبار علمٌ، وكذا الحال في القدرة والإرادة وسائر الصّفات، فليس هناك إلّا ذاتٌ واحدةٌ تسمّى بكلّ اعتبارٍ باسمٍ خاصٍّ ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[3]، هذا هو تحقيق مذهبهم[4].

---

(1) وهذا نفيٌ لاختيار الله تعالى وإثباتٌ لقدم العالم، وكلاهما باطلٌ.

(2) وهذا ناتجٌ في الغالب على فقدان التّوازن بسبب الوهم، وعلى ذلك فالتّمثيل به في هذه المسالة بعيدٌ بل غير صحيحٍ.

(3) [سورة الإسراء:110].

(4) وفيه نفيٌ للصّفات الواجب تقرّرها بالدّليل العقليّ، فكان فاسدًا.

الأصل الخامس

في [إثبات] سمعه وبصره تعالى

قد تضافرت الأدلّة السّمعيّة وانعقد الإجماع على (**أنّه تعالى سميعٌ بصيرٌ**) وأنّ سمعه يشمل جميع المسموعات، وبصره جميعَ المبصرات، بحيث (**لا يعزب**) ولا يشذّ (**عن رؤيته هواجس**) أو خواطر (**الضّمير وخفايا الوهم والتّفكير**) ناظرٌ إلى شمول البصر على غير ترتيب اللّفّ (**ولا يشذّ عن سمعه صوت دبيب النّملة السّوداء**) أي حركة مشيها (**في اللّيلة الظّلماء على الصّخرة الصّمّاء**) فإذا رأى الله وسمع ما ذكر مع كمال بُعده عن الرّؤية والسّمع في الشّاهد، فما ظنّك بما نراه ونسمع، لكن اختلف في أنّهما راجعان إلى العلم حتّى يكون سمعه عبارةً عن علمه بالمسموعات، وبصره عبارةً عن علمه بالمبصرات، أو هما صفتان زائدتان، فذهب الشّيخ أبو الحسن الأشعريّ(1) والحكماء إلى الأوّل، وجمهور المتكلّمين إلى الثّاني.

(**و**)استدلّوا عليه بأنّه (**كيف لا يكون**) صانع العالم (**سميعًا بصيرًا**) أي متّصفًا بصفتين زائدتين يتعلّقان بالمسموعات والمبصرات كما فينا، ولله المثل الأعلى (**والسّمع والبصر**) أي والحال أنّ كلّا من هاتين الصّفتين (**كمالٌ**) لموصوفها بالضّرورة، لكون كلٍّ منهما مبدأً لنحوٍ معيّنٍ من الإدراك لا يتأتّى بدونها، ولأنّ ضدّيهما -أعني الصّمم والعمى- نقيضان يجب تنزيهه تعالى [عنهما] (**لا محالة، وليس**) شيءٌ منهما (**بنقصٍ**) لامتناع كون صفةٍ واحدةٍ صفة كمالٍ ونقصٍ معًا، والله تعالى لكونه حيًّا يصحّ اتّصافه بهما، وكلّ ما يصحّ له من الكمالات تثبت له بالفِعل،

(1) علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن (260 – 324 هـ = 874 – 936 م) من نسل الصّحابيّ أبي موسى الأشعري، شيخ طريقة أهل السّنة والجماعَة وإمام المُتكلِّمين، ولد في البصرة، تلقى مذهب المعتزلة وتقدّم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم، وتوفي ببغداد، له مصنفات كثيرة تفوق ثلاثمائة تأليف منها: تفسير القرآن، الرد على المجسمة، ومقالات الإسلاميين، ومقالات الملحدين، والإبانة عن أصول الديانة، وخلق الأعمال، وإمامة الصديق، واللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. الأعلام للزّركلي 4/ 263، طبقات الشّافعيّة الكبرى 3/ 347.

لأنّ الخلوّ عن صفة الكمال في حقّ من يصحّ اتّصافه بها نقصٌ، وهو عليه تعالى محالٌ، وأيضًا المخلوق متّصفٌ بهذين الكمالين، فلو لم يكن الخالق متّصفًا بهما على وجهٍ أتمّ وأكمل، لزم كون المخلوق أكمل من الخالق[1] **(فكيف يكون المخلوق)** النّاقص في نفسه المحتاج إلى خالقه في الوجود وما يتبعه من الكمالات **(أكمل من الخالق و)**كيف يكون **(المصنوع أشرف وأتمّ من الصّانع، وكيف تعتدل)** وتبعد عن الجور **(القسمة مهما)** ظرف زمانٍ لتعتدل أي القسمة كيف تعتدل وقت أن **(وقع)** في تلك القسمة **(النّقص)** كالعراء عن صفة السّمع والبصر **(في جهته)** تعالى **(والكمال)** وهو السّمع والبصر **(في)** جهة **(خلقه وصنعته)** مع أنّ قضيّة العقل[2] تعكس القضيّة، ألكم السّمع والبصر وله تعالى الصّمم والعور، تلك إذًا قسمةٌ ضيزى[3].

(أو) نقول: لو لم يكن الله سميعًا بصيرًا **(كيف تستقيم حجّة إبراهيم)** -على نبيّنا و**(عليه السّلام- على أبيه)** آزر **(إذ)** ظرف زمانٍ للحجّة، أي حجّته عليه وقت أن **(كان)** أبوه **(يعبد الأصنام جهلًا وغيًّا)** إذ العاقل المهتدي لا يعبد ما ينحته **(فقال)** تفسيرٌ لحجّته وقتئذٍ، أي حجّته عليه كان قوله **(له** ﴿يَـٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ﴾**)** فيعرف حالك ويسمع ذكرك ويرى خضوعك ﴿وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا﴾[4]) من جلب نفعٍ ودفع ضرٍّ، دعاه إلى الهدى وبيّن ضلاله، واحتجّ عليه أبلغ احتجاجٍ، وأرشقه برفقٍ وحسن أدبٍ، حيث لم يصرّح بضلاله، بل طلب العلّة التي تدعوه إلى عبادة ما يستخفّ به العقل الصّريح، ويأبى الرّكون إليه، فضلًا عن عبادته التي هي غاية التّعظيم ولا تحقّ إلّا لمن له الاستغناء التامّ والإنعام العامّ وهو الخالق الرّازق المحيي المميت المعاقب المثيب، ونبّه على أنّ العاقل ينبغي أن يفعل ما يفعل لغرضٍ صحيحٍ، والشّيء الممكن ولو كان حيًّا مميّزًا سميعًا بصيرًا مقتدرًا على

---

(1) لكن ليس كلّ كمالٍ للمخلوق كمالًا للخالق، فلا يكون الدّليل العقليّ في هذه المسألة قويًّا.

(2) أي ما يقتضيه النّظر العقليّ.

(3) ورد بالهامش: كأنّه اقتباسٌ لطيفٌ مأخوذٌ من قوله تعالى: {أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الأُنْثَى تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى} [سورة النجم:21-22].

(4) [سورة مريم:42].

النّفع والضّرّ، يستنكف العقل القويم عن عبادته وإن كان أشرف الخلق كالملائكة والنّبيّين، لما يراه مثله في الحاجة وكونه مسخّرًا تحت القدرة القاهرة الواجبة، فكيف إذا كان جمادًا لا يسمع ولا يبصر.

فلو لم يجب بمقتضى العقل كون المعبود سميعًا بصيرًا، لانقلب على إبراهيم حجّته في معبوده الذي دعا أباه إليه **(ولو انقلب عليه ذلك)** المذكور من حجّته على أبيه وقومه في معبوده **(لأصبحت حجّته)** وصارت **(داحضةً)** زائلةً **(ودلالته)** على مطلوبه **(ساقطةً)** لأنّها تكون عليه لا له **(و)**لو كانت حجّته داحضةً ساقطةَ الدّلالة **(لم يصدق قوله تعالى)** في مدحه احتجاج إبراهيم **(وَتِلْكَ)** مشيرًا إلى ما احتجّ به إبراهيم على أبيه وقومه **(حُجَّتُنَا)** بإضافتها إلى نون العظمة تنويهًا لشأنها **(آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ)** لتكون حجّةً له **(عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ متفاوتةً مَّن نَّشَاء)**[1] في العلم والحجّة.

ثمّ إنّ النّافين للسّمع والبصر استدلّوا على نفيهما عنه تعالى بأنّهما تأثّر الحاسّة عن المسموع والمبصر مشروطان به، وهو في حقّه تعالى محالٌ **(و)**نحن نقول في جوابهم: **(كما عقل)** بالاتّفاق **(كونه تعالى فاعلًا)** لأفعاله **(بلا جارحةٍ)** وعضوٍ كاليد مثلًا فينا **(وعالمًا)** بجميع المعلومات **(بلا قلبٍ)** متقلّبٍ **(ودماغٍ)** مقرّ للحواسّ **(فليعقل)** أيضًا **(كونه)** تعالى **(بصيرًا)** مدركًا للمبصرات، مثل إدراكنا إيّاها بالحدقة وحاسّة البصر، لكن **(بلا حدقةٍ، وسميعًا)** مدركًا للمسموعات كإدراكنا إيّاها بالأذن، لكن **(بلا أذن، إذ لا فرق بينهما)** أي بين المعقول الذي هو كونه فاعلًا وعالمًا بلا آلةٍ وقوّةٍ، وبين كونه سميعًا بصيرًا بلا حاسّةٍ، فكما أنّ ذاته تعالى لا يشبه ذات الخلق، فكذا صفاته العُلى لا تشبه صفات الخلق[2].

فيسمع ويرى، لا يعزب عن سمعه مسموعٌ وإن خفي، ولا يغيب عن رؤيته مرئيّ وإن دقّ، لا يحجب سمعه بعدٌ[3] ولا يدفع رؤيته ظلامٌ، يرى من غير حدقةٍ وأجفانٍ، ويسمع من غير أصمخةٍ وآذانٍ، كما يعلم من غير قلبٍ وجنان، ويبطش من غير جارحةٍ ويدان.

---

(1) [سورة الأنعام:83].

(2) فالأولى إذًا عدم ذكره الكاف في قوله: «كإدراكنا إيّاها»، وكذا «مثل» في قوله: «مثل إدراكنا».

(3) وإنّما يتصوّر البُعد بين المخلوق والخالق إن كان وجود الخالق مكانيًّا، وهذا باطلٌ.

والاحتياج إلى الآلة في هذه كلّها إنّما هو في حقّنا، لقصورنا وعجزنا، دون حقّه تعالى، فإنّه تعالى يدرك جميع الأشياء معقولاتها ومحسوساتها، مبصراتها ومسموعاتها بذاته لا بتوسّط الآلات كما فينا.

الأصل السّادس

العلم بأنّه تعالى متكلّمٌ

ولا خلاف في ذلك بين أهل الملّة لما تواتر من الأنبياء أنّهم كانوا يقولون أمر الله تعالى بكذا[1] ونهى عن كذا وأخبر بكذا، وكلّ ذلك من أقسام الكلام.

لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه، وذلك لما رأوا أنّ هاهنا قياسين متعارضين

أحدهما: كلام الله تعالى صفةٌ له، وكلّ ما هو صفةٌ له فهو قديمٌ، فكلامه قديمٌ.

وثانيهما: أنّ كلامه مؤلّفٌ من أجزاء مترتّبةٍ متعاقبةٍ في الوجود، وكلّ ما هو كذلك فهو حادثٌ، فكلامه حادثٌ.

فافترق المسلمون أربع فرقٍ بعدد مقدّمات القياسين، فرقتان منهم -وهم المعتزلة والكرّاميّة- ذهبوا إلى حقّيّة القياس الثّاني، والمعتزلة قدحوا في صغرى القياس الأوّل[2]، والكرّاميّة في كبراه[3].

وفرقتان منهم -وهم الأشاعرة والحنابلة- ذهبوا إلى حقّيّة القياس الأوّل، إلّا أنّ الحنابلة قدحوا في كبرى القياس الثّاني[4]، والأشاعرة في صغراه[5]، وقالوا إنّه تعالى متكلّمٌ (**بكلامٍ هو وصفٌ قائم بذاته**) وهو معنًى واحدٌ بسيطٌ (**ليس بحرفٍ ولا صوتٍ**) مثل كلام غيره (**بل لا يشبه كلامه كلامَ غيره**) لأنّ كلامه صفةٌ من صفات الرّبوبيّة أزليّةٌ قائمةٌ بذاته، هو بها آمرٌ ناهٍ مخبرٌ إلى غير ذلك، وكلام غيره ألفاظٌ حادثةٌ لتعاقب أجزائها في الوجود (**كما لا يشبه وجوده**) لكونه واجبًا متأكّدًا قائمًا بذاته (**وجودَ غيره**) لعروضه وعدم قيامه بذاته واستفادته من الغير، بل لا

---

(1) بجميع النّسخ: على كذا.

(2) وهي: كلام الله صفةٌ له.

(3) وهي: وكلّ ما هو صفةٌ له فهو قديمٌ.

(4) وهي: كلّ ما هو مؤلّفٌ من أجزاء مترتّبةٍ متعاقبةٍ في الوجود فهو حادثٌ.

(5) وهي: كلامه مؤلّفٌ من أجزاء مترتّبةٍ متعاقبةٍ في الوجود.

تشابه بين صفات الباري وصفات الآدميّين مطلقًا، لأنّ صفات الآدميّين زائدةٌ على ذاتهم بتكثّر وحدتهم وبتقوّم أبنيتهم بتلك الصّفات، وبتعيّن حدودهم ورسومهم بها، وصفات الباري سبحانه لا تحدّ ذاته ولا ترسمه.

قال المصنّف قدّس سرّه في بعض رسائله: «واعلم أنّه قالت الأشاعرة: الكلام لفظيٌّ: وهو المؤلّف من الحروف، ونفسيٌّ: وهو ما يدلّ عليها باللّفظيّ، كما تقول أنّ في نفسي كلامًا أريد أن أذكره لك».

(والكلام بالحقيقة هو كلام النّفس، وإنّما الأصوات قطعت) قطعًا مختلفةً تسمّى **(حروفًا)** بآلات معدّة لذلك، من الحنجرة والعضلات والشّفة، وركّبت بعضها مع بعضٍ، ووضعت للدّلالة على ما في النّفس، إذ التّحقيق أنّ الألفاظ وضعت بإزاء الصّور العقليّة **(كما يدلّ عليها تارةً بالحركات والإشارات)** كما في الأخرس، وتارةً بالكتابة والنّقوش، إلّا أنّ اللّفظ أعمّ فائدةً وأشمل عائدةً، لتناوله[1] للموجود حاضرًا كان أو غائبًا، والمعدوم ممكنًا أو ممتنعًا، والمحسوسِ والمعقولِ، مع كونه خفيف المؤنة، لأنّ الصّوت كيفيّةٌ عارضةٌ للنّفس الضّروريّ من قبل الطّبيعة دون تكلّفٍ، بخلاف الكتابة لاحتياجها إلى أدواتٍ يتعسّر حضورها في جميع الأوقات، وبخلاف الإشارة لاختصاصها بالموجود المحسوس الحاضر.

(وكيف التبس هذا) مع كمال وضوحه **(على طائفةٍ من الأغبياء)** وهم المعتزلة[2]، حيث أنكروا الكلام النّفسيّ، وحصروا الكلام في اللّفظيّ، وقالوا: النّفسانيّ غير معقولٍ، إذ لا يُعقل كلامٌ غير المؤلّف من الألفاظ والحروف الحادثة، ومعنى كونه تعالى متكلّمًا عندهم أنّه موجِدٌ لتلك الحروف والكلمات في جسمٍ كاللّوح المحفوظ أو جبريل أو النّبيّ أو غيرها كشجرة موسى عليه عليهم السّلامُ **(ولم يلتبس)** انقسام الكلام إلى اللّفظيّ والنّفسيّ **(على جهلة الشّعراء، حتّى قال قائلهم:**

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما جعل اللّسان على الفؤاد دليلا)[3].

(1) بجميع النّسخ: لتناولها.

(2) وكذا الحشويّة.

(3) ذكره الجاحظ من دون نسبةٍ في البيان والتّبيين 1/ 218.

واعلم أنّ التّفصيل في هذا المقام أنّه إذا أخبر الله تعالى عن شيءٍ أو أمر به أو نهى عنه، إلى غير ذلك وأدّاه الأنبياء عليهم السّلام إلى أممهم بعباراتٍ دالّةٍ عليها، فلا شكّ أنّ هاهنا أمورًا ثلاثةً: معانٍ معلومةً، وعباراتٍ دالةً عليها معلومةً أيضًا، وصفةً يتمكّن بها من التّعبير عن تلك المعاني بهذه العبارات لإفهام المخاطبين، ولا شكّ في قدم هذه الصّفة بالنّسبة إليه سبحانه، وكذا في قدم صورة معلوميّة تلك المعاني والعبارات بالنّسبة إلى الله تعالى، فإن كان كلامه عبارةً عن تلك الصّفة فلا شكّ في قدمه، وإن كان عبارةً عن تلك المعاني والعبارات المخلوقة(1) فلا شكّ في حدوثها.

وما أثبته المتكلّمون من الكلام النّفسيّ فإن كان عبارةً عن تلك الصّفة كما يشعر به قولهم أنّ كلامه تعالى صفةٌ واحدةٌ يتكثّر إلى الأمر والنّهي والخبر باختلاف التّعلّقات، ويدلّ عليها بالعبارة والكتابة، فإذا عبّر عنها بالعربيّة فقرآنٌ، وبالسّريانيّة فإنجيلٌ، وبالعبريّة فتوراة، والاختلاف في العبارات دون المعبّر عنه، فحُكمه ظاهرٌ.

وإن كان عبارةً عن تلك المعاني والعبارات المعلومة فلا شكّ أنّ قيامها به ليس إلّا باعتبار صور معلوميّتها، وليس صفةً برأسه، بل هو من جزئيّات العلم.

وأمّا المعلوم فسواءً كانت عباراتٍ أو مدلولاتها فليس قائمًا به سبحانه، فإنّ العبارات بوجودها الأصليّ من مقولات الأعراض الغير القارّة، وأمّا مدلولاتها فبعضها من قبيل الذّوات وبعضها من قبيل الأعراض، فكيف يقوم به سبحانه.

ولصاحب المواقف كلامٌ في تحقيق الكلام النّفسيّ فصّلوها في موضعه(2).

---

(1) المعاني المدلولة بالكلام النّفسيّ غير منحصرةٍ في الحادثة، بل تعمّ الواجبة القديمة كذلك، فلا ينبغي إطلاق الحدوث على مدلولات الكلام النّفسيّ.

2 قال شارح الموقف: «وَاعْلَم أَن للْمُصَنف مقَالَة مُفْردَة فِي تَحْقِيق كَلَام الله تَعَالَى على وفْق مَا أَشَارَ إِلَيْهِ فِي خطْبَة الْكتاب ومحصولها أَن لفظ الْمَعْنى يُطلق تَارَة على مَدْلُول اللَّفْظ وَأُخْرَى على الْأَمر الْقَائِم بِالْغَيْر... فَيكون الْكَلَام النَّفْسِيّ عِنْده أمرا شَامِلًا للّفظ وَالْمعْنَى جَمِيعًا»، شرح المواقف 3/ 141-142.

وقال التّفتازانيّ في شرح النّسفيّة: «وذهب بعض المحقّقين إلى أنّ المعنى في قول مشايخنا: كلام الله تعالى معنًى قديمٌ، ليس في مقابلة اللّفظ حتّى يراد به مدلول اللّفظ ومفهومه، بل في مقابلة العين، والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصّفات، ومرادهم أنّ

قال المصنّف قدّس سرّه في بعض تصانيفه: «من أراد أن يعدّ صفات الباري فقد أخطأ، بل الواجب على العاقل أن يتأمّل ويعلم أنّ صفات الباري تعالى لا يتعدّد ولا ينفصل بعضها عن بعضٍ إلّا في مراتب العبارات وموارد الإشارات، وإذا أضيف علمه إلى استماع دعوة المضطرّين يُقال سميعٌ، وإذا أضيف علمه إلى رؤية ضمير الخلق يُقال بصيرٌ، وإذا أفاض من مكنونات علمه على قلب أحدٍ من النّاس من الأسرار الإلهيّة ودقائق جبروت ربوبيّته يُقال متكلّمٌ، فإذن كلام الباري ليس شيئًا سوى إفادة مكنوناته على من يريد إكرامه، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾[1] شرّفه بقربه، وقرّبه من قدسه، وأجلسه على بساط أنسه، وكلّمه بعلم ذاته كما شاء تكلّم وكما أراد سمع» انتهى.

وهذا يلائم ما ذهب إليه الحكماء من إرجاع جميع الصّفات الإلهيّة إلى العلم، وكلام الصّوفيّة[2] أيضًا يقرب من هذا كما هو الظّاهر من تتبّع كلامهم.

واعلم أنّ الحنابلة ذهبوا إلى أنّ كلامه تعالى حروفٌ وأصواتٌ، ومع ذلك هي قديمةٌ، ومنعوا أنّ كلّ ما هو مؤلّفٌ من حروفٍ وأصواتٍ مترتّبةٍ حادثٌ، بل قال بعضهم جهلًا بِقِدم الجلد والغلاف، ونِعم ما قال بعض المحقّقين: ما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلّد صانع الغلاف.

ولمّا كان ما ذهبوا إليه مخالفًا للضّرورة العقليّة، قال المصنّف قدّس سرّه ردًّا

القرآن اسمٌ للنّظم والمعنى شامل لهما، وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النّظم المؤلّف المرتّب الأجزاء ... وأمّا القائم بذات الله تعالى فلا ترتّب فيه، حتّى أنّ من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتّب الأجزاء لعدم احتياجه إلى الآلة، هذا حاصل كلامهم وهو جيّدٌ لمن تعقّل لفظًا قائمًا بالنّفس غير مؤلّفٍ من الحروف المنطوقة أو المخيّلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض، ولا من الأشكال المرتبة الدّالّة عليه، ونحن لا نتعقّل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلّا كون صور الحروف مخزونةً مرتسمةً في خياله، بحيث إذا التفت إليها كان كلامًا مؤلّفًا من ألفاظ مخيّلة أو نقوش مرتبة، وإذا تلفّظ كان كلامًا مسموعًا»، شرح العقائد النّسفيّة مع حاشية جمع الفرائد ص174-176.

(1) [سورة الأعراف:143].

(2) أي بعضهم، فليس الجميع قائِلًا بهذا، بل الصّوفيّة من أهل السنّة (الأشاعرة والماتريديّة) لا يقولون بهذا.

عليهم **(ومن لم يعقله)** أي لم يمنعه **(عقله)** الذي يمتاز به الإنسان عن سائر الحيوان **(ولا نهاه نُهاه)** بضمّ النّون بمعنى العقل **(عن أن يقول: لساني)** الذي هو محلّ الكلام **(حادثٌ، ولكن ما يحدث فيه)** من الكلام **(بقدرتي الحادثة قديمٌ، فاقطع عن عقله)** السّقيم **(طمعك)** لأنّه لم يُدرك ما هو أجلى من الضّروريّات، وهو امتناع مجامعة قدم الحالّ مع حدوث المحلّ **(وكفّ عن خطابه لسانك)** لأنّه كالأنعام، فلا يستحقّ أن يُخاطب، كيف **(ومن لم يفهم أنّ القديم عبارةٌ عمّا ليس قبله)** زمانًا **(شيءٌ، وأنّ حرف الباء)** يتلفّظ **(قبل)** تلفّظ **(السّين في قوله بسم الله، فلا يكون السّين المتأخّر)** بلفظه **(عن الباء)** زمانًا **(قديمًا)** غير متأخّرٍ عن الشّيء **(فنزّه)** كلّ التّنزيه **(عن الالتفات إليه قلبك)** وعدّه همجًا بعيدًا عن إدراك الحقّ، متوغّلًا في العجز والضّلال، ولا تستبعد هذا **(فللّه)** الحكيم **(سرّ)** سرى **(في إبعاد بعض العباد)** من سلوك طريق السّداد **(وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَاد)** إلى سبيل الرّشاد[1].

والمعتزلة تمسّكوا بوجوهٍ، الأوّل أنّ كلام الله مسموعٌ، لقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾[2] وللإجماع بأنّ موسى سمع كلام الله، ولا يتصوّر إسماع النّفسيّ، فتعيّن اللّفظيّ، وأجاب عنه المصنّف قدّس سرّه بقوله: **(ومن استبعد)** وأنكر **(أن يسمع موسى)** على نبيّنا و**(عليه السّلام في الدّنيا كلامًا)** نفسيًّا **(ليس بحرفٍ ولا صوتٍ)** بناءً على زعم أنّ المسموعيّة من الكيفيّات العارضة للصّوت، ومن خواصّه **(فليستنكر)** رؤية الله تعالى في الآخرة، إذ لا فرق بين هذا وبين **(أن يرى في الآخرة موجودٌ ليس بجسمٍ ولا لونٍ)** أي متلوّنٍ **(وإن عقل)** وجوّز عقله **(أن يرى)** الله في الآخرة مع أنّه **(ما ليس بلونٍ ولا جسمٍ ولا ذي قدرٍ ولا كميّةٍ)** وبالجملة ليس فيه خواصّ المبصرات[3] **(وهو إلى الآن لم ير)** في الشّاهد **(غيره)** أي غير ما ذُكر، لأنّ كلّ ما رآه إلى الآن فقد رآه جسمًا متلوّنًا متقدّرًا متكمّمًا **(فليعقل في حاسّة السّمع)**

---

(1) [سورة غافر:33].

(2) [سورة التوبة:6].

(3) أي الخواصّ العاديّة (الفيزيائيّة).

أيضًا أن يسمع ما لم يسمعه إلى الآن مثل (**ما عقله في حاسّة البصر**) لأنّ إدراك الحواسّ عندنا بمحض خلق الله تعالى، من غير تأثيرٍ للحاسّة، فيجوز أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة والسّامعة إدراك كلّ موجودٍ حتّى الذّات والصّفات، غايته أنّ سماع غير الصّوت والحروف لا يكون إلّا بطريق خرق العادة، إلّا أنّه يرد أنّ الخصم لا يستنكف عن استنكار رؤية ما ليس بجسمٍ ولونٍ، إذ لم يجوّزوا رؤية الله في الآخرة كما سبق، فلا يصحّ القياس، ولا يصلح هذا إلزامًا لهم، إلّا أن يُبنى الكلام على التّحقيق.

والثّاني ممّا تمسّك به المعتزلة، أنّ كلام الله متكثّرٌ إلى الأمر والنّهي والخبر، ومفصّلٌ إلى السّور والآيات، قال الله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾ [سورة هود:1] وهذا إنّما ينطبق على اللّفظيّ، وأجاب عنه المصنّف بأنّ هذا التّعدّد والاختلاف إنّما هو بحسب التّعلّقات كما في صفة العلم، كيف (**وإن عقل**) عاقلٌ (**أن يكون له**) تعالى (**علمٌ واحدٌ**) بسيطٌ إجماليٌّ[1] قديمٌ (**هو علمٌ**) متعلّقٌ (**بجميع الموجودات**) الحادثة، ومع ذلك لا يلزم حدوث العلم ولا تكثّره (**فليعقل**) مثل ذلك في الكلام أيضًا، بأن يكون (**صفةً واحدةً**) ثابتةً (**للذّات**) في الأزل (**هو كلامٌ**) ملتبسٌ (**بجميع ما دلّ عليه بالعبارات**) المختلفة، سريانيّةٍ وعبريّةٍ وعربيّةٍ، أمرًا ونهيًا، خبرًا ماضويًّا واستقباليًّا، لأنّ ذلك إنّما هو في التّعلّقات والإضافات.

الثّالث ممّا تمسّكوا به، أنّ كلامه تعالى مقروءٌ بالألسنة، محفوظٌ في القلوب، مكتوبٌ في المصاحف، وهذه كلّها من خواصّ اللّفظيّ الحادث دون النّفسيّ القديم، إذ النّفسيّ قائمٌ بذاته تعالى على ما زعمتم، فكيف يكون حالًّا في الألسن والمصاحف، وجوابه أنّا لا نسلّم أنّ كون الشّيء مقروءًا باللّسان محفوظًا بالجنان مرئيًّا بالحدقة والأجفان منقوشًا في الصّحف والجدران يستلزم حلول ذاته في هذه المحالّ، فإنّا نكتب السّموات والأرض وما هو أعظم منها كالجنّة والنّار في ورقةٍ

---

(1) اختلف في صحّة إطلاق لفظ «الإجمال» على علم الله، والحاصل أنّه إن كان في مقابلة التّفصيليّ فغير جائزٍ، لما تقرّر أنّ علم الله محيطٌ بتفصيل كلّ شيءٍ، وإن لم يُقصد به ذلك، يُمنع لأجل الإيهام عند البعض (بناءً على أنّ الإجمال يضادّ التّفصيل)، ولا يُمنع عند الآخرين (بناءً على أنّ الإجمال لا يضادّ التّفصيل).

ونحفظها في قلبنا ونراها بأعيننا من غير حلول ذاتها فيها.

(وإن عقل) عاقلٌ **(كون السّموات السّبع)** مع كمال عظمها **(وكون الجنّة)** التي عرضها كعرض السّموات والأرض **(والنّار)** التي أعظم من الجنّة[1] **(مكتوبًا في ورقةٍ صغيرةٍ)** وخربطةٍ حقيرةٍ **(ومحفوظًا في مقدار ذرّةٍ من القلب)** الصّنوبريّ، وكذا إن عقل **(أنّ ذلك)** المذكور من الأجرام العظام **(مرئيٌّ في مقدار عدسته من الحدقة)** التي لا مقدار لها بالنّسبة إلى تلك الأجسام **(من غير أن يحلّ ذات السّموات)** السّبع (و)ذات **(الجنّة والنّار في حدقته والورقة والقلب، لامتناع حلولها فيها، فليعقل كون الكلام)** النّفسيّ أيضًا **(مقروءًا بالألسنة)** التي فينا بحروفه المسموعة الملفوظة **(محفوظًا في القلوب)** التي في جوفنا بألفاظه المخيّلة **(مكتوبًا في المصاحف)** بأشكال الكتابة وصور الحروف الدّالّة عليه **(من غير حلول ذات الكلام)** الذي هو معنًى قديمٌ قائمٌ بذات الله تعالى **(فيها؛ إذ لو حلّ)** ذات الشّيء بكتب النّقوش الموضوعة للحروف الدالّة عليه في محلّ الكتابة، لحلّ **(ذات الله تعالى)** عن الحلول **(بكتبة اسمه)** الجلالة **(في الورق و)**لو حلّ ذلك في الورق **(لحلّ ذات النّار)** أيضًا **(في الورق)** إذا كتبت (و)لو حلّت **(لاحترق الورق)** لأنّ النّار جوهرٌ محرقٌ والإحراق لازمٌ لذاته يمتنع تخلّفه عنها[2].

وتوضيح المقام أنّ للشّيء وجوداتٍ أربعةً مترتّبةً، وجودًا في الأعيان، ووجودًا في الأذهان، ووجوداً في العبارة، ووجودًا في الكتابة، فالكتابة تدلّ على العبارة، وهي على ما في الأذهان، وهي على ما في الأعيان، والوجود الحقيقيّ الأصليّ[3] الذي يكون منشأً لترتّب الآثار والأحكام ومبدأً لاتّصاف المحلّ بالشّيء هو الوجود العينيّ الذي هو وجود ذات الشّيء وحقيقته، فإنّ الكريم المتّصف بالكرم من حصل فيه الكرم بذاته لا من تصوّر الكرم وتلفّظ به، وأمّا الوجودات الباقية

---

(1) لم نعلم مستند المؤلّف في هذا الإطلاق، وقد يكون أخذ ذلك من الأخبار المفيدة كثرة عدد الكافرين بالنّار وتضخيم أجسادهم، لكنّ هذا لا يقتضي عِظَم جرم النّار على الجنّة.

(2) وهذا التّلازم تلازمٌ عاديٌّ، وامتناع تخلّفه كذلك.

(3) بجميع النّسخ: الأصيلي.

فهي في الحقيقة وجوداتٌ لأمورٍ أخر، فإنّ الموجود في الذّهن من زيدٍ مثلًا هو صورته العلميّة، وفي العبارة صوتٌ موضوعٌ بإزائه، وفي الكتابة نقشٌ موضوعٌ بإزاء اللّفظ الدّالّ عليه، لا ذات زيدٍ، نعم إذا أضيف الوجود إلى الصّورة العلميّة أو إلى اللّفظ الموضوع بإزائها، أو إلى النّقش الموضوع بإزاء ذلك اللّفظ، كان وجودًا أصليًّا من قبيل الوجود في الأعيان، وقد حقّق هذا في محلّه.

الأصل السّابع
في تحقيق كلامه تعالى

والكرّاميّة لمّا رأوا أنّ مخالفة الضّرورة[1] التي التزمها الحنابلة أشنع من مخالفة الدّليل، وأنّ ما التزمه المعتزلة من كون كلامه صفةً لغيره، وأنّ معنى كونه متكلّمًا كونه خالقًا في الغير مخالفٌ للعرف واللّغة، ذهبوا إلى أنّ كلامه صفةٌ له مؤلّفةٌ من الحروف والأصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى، ومنعوا أنّ كلّ ما هو صفةٌ له قديمٌ.

والأشاعرة لمّا أثبتوا الكلام النّفسيّ وقالوا أنّه معنًى واحدٌ بسيطٌ قائمٌ بذاته، ذهبوا إلى (**أنّ كلامه**) النّفسيّ (**القائم بذاته قديمٌ، وكذا جميع صفاته**) الحقيقيّة محضةً كانت[2] كالحياة، أو ذات إضافةٍ كالعلم والقدرة[3]، قديمةٌ، خلافًا للكرّاميّة، فإنّهم جوّزوا قيام الصّفة الحادثة بذاته تعالى، والحقّ قِدَمُ جميع صفاته (**إذ يستحيل أن يكون القديم محلًّا للحوادث**) أي الموجودات بعد العدم (**وداخلًا تحت التّغيّر**) النّاشئ من حدوث الحال (**بل يجب للصّفات**) الحقيقيّة الثّابتة للذّات القديمة (**من نعوت القدم ما يجب للذّات**) الموصوفة بها من القدم وامتناع العدم (**فلا يعتريه التّغيّرات**) من حدوث الصّفات (**ولا تحلّه الحادثات**).

ولمّا كان المراد بالحادث الموجود بعد العدم، اختصّ بالصّفات الحقيقيّة مطلقًا، وأمّا الإضافات المحضة كالمعيّة والقبليّة وما في عدادها من السّلوب، فيجوز اتّصاف الواجب بها، ككونه ليس بجسمٍ، ورازقًا لزيدٍ الموجود، ويجوز التّغيّر والتّبدّل أيضًا فيها في الجملة، كخالقيّة زيدٍ وعدم خالقيّته، وذلك لأنّ التّبدّل فيها في الجملة إنّما هو بتغيّر ما أضيف إليه، لا بتغيّرٍ في ذاته تعالى، كما إذا انقلب الشّيء عن يمينك إلى يسارك وأنت ساكنٌ غير متغيّرٍ، والتغيّر الذي في الصّفات الحقيقيّة

(1) بجميع النّسخ: الض، وهذا الاختصار متكرّرٌ بنسخ المخطوطة.
(2) أي غير متعلّقةٍ، إذ لا تتعلّق الحياة بشيءٍ.
(3) أي متعلّقةً، فالعلم يتعلّق بالمعلوم، والقدرة بالمقدور.

التي يلزمها الإضافة إنّما هو في تعلّقاتها لا في نفسها حتّى يلزم التّغيّر في الذّات (**بل**) الذّات (**لم يزل في**) حال (**قدمه موصوفً بمحامد الصّفات**) الحقيقيّة (**ولا يزال**) موصوفًا (**في أبده كذلك**) بمحامد الصّفات (**منزّهًا عن تغيّر الحالات**) النّاشئة من قيام الصّفات الحادثة بالذّات.

والحاصل أنّه لا يقوم بذاته تعالى حادثٌ، ولا يجوز أن يكون محلًّا للحوادث (**لأنّ محلّ الحوادث لا يخلو عنها، وكلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادثٌ**) فينتج أنّ محلّ الحوادث حادثٌ، أمّا الكبرى فقد مرّ بيانها[1]، وأمّا الصّغرى فقد بيّنوها بوجهين، أحدهما أنّ محلّ الحادث والمتّصف به لا يخلو عنه وعن ضدّه، وضدّ الحادث حادثٌ لأنّه ينقطع إلى الحادث، ولا شيء من القديم كذلك، لما تقرّر أنّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه.

وثانيهما أنّه لا يخلو عنه وعن قابليّته وهي حادثةٌ، لما تقرّر أيضًا من أنّ جواز أزليّة القابليّة يستلزم جواز أزليّة المقبول، فيلزم جواز أزليّة الحادث بوصف الحدوث وهو محالٌ.

وضعّف كلا الوجهين، أمّا الأوّل، فلأنّ الضّدّ إن أريد به ما هو المتعارف، فلا نسلّم أن لكلّ صفةٍ ضدًّا، ولو سلّم فلا نسلّم أنّ الموصوف لا يخلو عن الضّدّين، وإن أريد مجرّد المنافي فلا نسلّم أنّ ضدّ الحادث حادثٌ، فإنّ الحدوث والقدم من صفات الموجود، فعدم الحادث ليس بقديمٍ ولا حادثٍ.

وأمّا الثّاني، فلأنّ القابليّة اعتبارٌ عقليٌّ، معناه إمكان الاتّصاف، فأزليّتها إنّما يقتضي أزليّة إمكان المقبول لا إمكان أزليّته، وقد تحقّق في محلّه أنّ أزليّة الإمكان غير إمكان الأزليّة، ولا يستلزمه.

وأيضًا (**إنّما ثبت نعت الحدوث للأجسام**) المخلوقة الحادثة (**من حيث تعرّضها**) وكونها معرّضةً (**للتّغيّر**) النّاشئ من تعاقب المتغيّرات عليها كالحركة والسّكون على ما مرّ (**وتقلّب الأوصاف**) الحادثة عليها (**فكيف يكون خالقها**) القديم (**مشاركًا لها في قبول التّغيّر**) المستلزم للحدوث المنافي للخالقيّة (**ويبتني على**

(1) بجميع النّسخ: بيانه.

هذا) المذكور من قدم جميع صفاته **(أنّ كلامه)** النّفسيّ أيضًا **(قديمٌ قائمٌ بذاته، وإنّما الحادث هو)** المتّسم بسمات الحدوث، مثل كونه ذكرًا عربيًّا منزلًا مقروًّا مكتوبًا مسموعًا مقرونًا بالتّحدي معجزًا مفصّلًا إلى الآيات والسّور قابلًا للنّسخ، وغير ذلك، وهي **(الأصوات** المقطّعة **الدّالّة عليه)**.

واعلم أنّ المعتزلة تمسّكوا أيضًا في نفي الكلام الأزليّ بأنّ كلامه تعالى يشتمل على أمرٍ ونهيٍ وإخبارٍ واستخبارٍ وغير ذلك، فلو كان أزليًّا لزم الأمر بلا مأمورٍ، والنّهي بلا منهيٍّ، والخبر بلا سامعٍ، والنّداء والاستخبار بلا مخاطبٍ، وكلّ ذلك سفهٌ وعبثٌ لا يُعقل صدوره من الحكيم تعالى.

وجوابه أنّ السّفه والعبث إنّما يلزم لو خوطب المعدوم وأمر حين عدمه، وأمّا على تقدير وجوده بأن يكون طلبًا للفعل ممّن سيكون، ويكون ذلك الطّلب مستمرًّا إلى زمان وجوده فلا، كما في طلب الرّجل تعلّم ولده الذي أخبره صادقٌ بأنّه سيولد، فإنّه **(كما عقل)** في هذه الصّورة **(قيام طلب التّعلّم)** من الولد **(و)**قيام **(إرادته)** أي إرادة تعلّم الولد **(بذات الوالد)** متعلّقٌ بالقيام، وقوله **(قبل أن يخلق ولده)** الذي طلب منه التّعلّم، ظرفٌ للقيام **(حتّى إذا خلق ولده)** وتولّد **(وعقل)** أي صار مكلّفًا عاقلًا **(وخلق الله له علمًا)** ضروريًّا أو اكتسابيًّا بمباشرة الأسباب من إخبار والده وغيره **(بها)** وجد **(في قلب أبيه)** واستمرّ إلى هذا الآن **(من الطّلب)** منه التّعلم وإرادته ذلك منه **(صار)** الولد الآن **(مأمورًا بذلك الطّلب الذي قام بذات أبيه ودام وجوده)** واستمرّ **(إلى وقت معرفة ولده)** ذلك الطّلب **(وليعقل)** أيضًا **(قيام الطّلب)** أي طلب الله تعالى من موسى خلع نعليه **(الذي دلّ عليه قوله تعالى)** في كلامه القديم مخاطبًا موسى **(اخلع نعليك)**[1] وقوله **(بذات الله عزّ وجلّ)** متعلّقٌ بقيام الطّلب، أي فليعقل قيام هذا الطّلب وإرادته بذاته عزّ وعلا، واستمرار ذلك الأمر الأزليّ إلى زمان وجود موسى **(ومصير موسى مخاطبًا به)** ومأمورًا بامتثاله **(بعد وجوده)** ولا يلزم منه تكليف الغافل والطّلب من الذّاهل **(إذا)** استمرّ هذا التّكليف والطّلب إلى أن **(خلقت)** في الطّور **(له معرفةٌ بذلك**

(1) ونصّ الآية: ﴿إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى﴾ [سورة طه:12].

الطّلب) الأزليّ (**و**)خلق له (**سمعٌ**) أيضًا (**لذلك الكلام القديم**) الدالّ على ذلك الطّلب.

وتحقيقه أنّ الكلام النّفسيّ لكونه خطابًا متوجّهًا إلى مخاطبٍ مقدّرٍ، لا يلاحظ فيه إلّا أزمنة المخاطبين المقدّرين على محاذاة ما اعتبره أئمّة العربيّة من حكاية الحال الماضية، واعتبار المضيّ والحضور والاستقبال في الجملة الحاليّة بالقياس إلى زمان الفعل لا زمان التّكلّم، وبهذا يندفع شبهةٌ أخرى أيضًا، وهي أنّ على تقدير ثبوت الكلام النّفسيّ وكونه أزليًّا يلزم الكذب في الأخبار الماضية، مثل قال موسى(1)، وعصى فرعون(2)، لأنّ صدقه يقتضي سبق وقوع النّسبة، ولا يتصوّر السّبق على الأزل، لأنّا نقول: اشتمال الكلامي النّفسيّ على المضيّ والحضور والاستقبال إنّما هو بالنّظر إلى زمان المخاطب لا إلى زمان التّكلّم، كما إذا أرسلت شخصًا إلى شخصٍ فكتب في مكتوبك إليه: إنّي أرسلك إليك كذا، مع أنّه حين الإرسال لم يتحقّق الإرسال بعدُ، فتلاحظ حال المخاطب.

(1) في مثل قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰفِرۡعَوۡنُ إِنِّي رَسُولٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [سورة الأعراف:104].

(2) في قوله تعالى: ﴿فَعَصَىٰ فِرۡعَوۡنُ ٱلرَّسُولَ فَأَخَذۡنَٰهُ أَخۡذٗا وَبِيلٗا﴾ [سورة المزمل:16].

الأصل الثّامن

في تحقيق أنّ علمه قديمٌ

والإشارة إلى حلّ الإشكال الذي يتراءى في قدمه، وهو أنّه إذا كان علمه قديمًا وهو يتعلّق بالحوادث المتغيرّة، فإذا تغيّر حال المعلوم، فإن لم يتغيّر علمه لزم الجهل لعدم مطابقة الواقع، وإن تغيّر لزم التّغيّر في ذاته، مثلًا إذا علم أنّ زيدًا قائمٌ الآن، ثمّ إذا قعد فإمّا أن يزول ذلك العلم ويعلم أنّه قاعدٌ، أو يبقى ذلك العلم، والأوّل يوجب التّغيّر في ذاته من صفةٍ إلى أخرى، والثّاني يوجب الجهل، وكلاهما نقصٌ يجب تنزيهه تعالى عنه.

وأيضًا على تقدير قدم العلم يلزم أن يعلم في الأزل الحوادث الآتية، فإن علم أنّها موجودةٌ لزم خلاف الواقع، وإن علم أنّها ستوجد، وبعدما وجدت إن[1] علمها أيضًا بذلك الوجه لزم الجهل، وإن ارتفع ذلك العلم وعلم بأنّها موجودةٌ يلزم زوال العلم الأوّل وحدوث العلم الثّاني، فيلزم التّغيّر والتّبدّل.

وأجاب المتكلّمون بأنّ العلم قديمٌ والتّعلّق حادثٌ.

وردّ بأنّ هذا يفضي إلى نفي علمه تعالى بالحوادث في الأزل، لأنّ العلم لو لم يتعلّق بشيءٍ، لم يتّصف صاحبه بكونه عالمًا به إلّا بالقوّة، كما أنّ البصر إذا لم يتعلّق بشيءٍ، لم يتّصف صاحبه بكونه مبصرًا إيّاه بالفعل، والحاصل أنّ انكشاف الشّيء المعيّن لا بدّ فيه من تعلّق العلم به، ولا يكفي فيه حصول صفة العلم الذي يثبتونه من غير تعلّقٍ به، وإلّا لكان الواحد منّا حال ذهوله عن الأشياء عالمًا بها[2].

والحكماء لذلك أنكروا علمه تعالى بالجزئيّات المتغيّرة والمتشكّلة على الوجه الجزئيّ.

فحلّ هذا الإشكال على نحوٍ لا يحوم حوله السّؤال، هو أنّ الامتداد الزّمانيّ

(1) أ، ب: انّ (بالتّشديد).

(2) بجميع النّس: به.

الذي هو محتد[1] التّغيّر والتّبدلّ، وعرش الحوادث الكونيّة وما يقارنه من الحوادث جملةٌ واحدةٌ حاضرةٌ لديه من غير ترتّبٍ وتعاقبٍ ومضيٍّ واستقبالٍ، وإنّما التّعاقب باعتبار حضور ذلك الامتداد، وغيبوبتها بالنّسبة إلى الزّمانيّات الواقعة تحت حيطة الزّمان، وأمّا المراتب العالية فلا تعاقب بالنّسبة إليها، بل الجميع متساويةٌ بالنّسبة إليها وحاضرةٌ لديها، يعلم مضيّها واستقبالها وحضورها بالنّسبة إلينا أيضًا من غير اتّصافها بالنّسبة إليه بشيءٍ من ذلك، فهو تعالى (**لم يزل**) في قدمه (**عالمًا بذاته وصفاته**) العلى (**و**)بكلّ (**ما يحدث من مخلوقاته**) على وجهٍ لا يتطرّق إليه التّغيّر، مع كونه مطابقًا للواقع، لأنّه لا يعلمها بسبب حضورها في الزّمان، بل يعلمها علمًا متعاليًا عن الزّمان، فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومةٌ له، كلٌّ في وقته، وليس في علمه كان وكائنٌ وسيكون، بل هي دائمةٌ حاضرةٌ لديه في أوقاتها.

(**ومهما حدثت المخلوقات لم يحدث لها علمٌ**) آخر بها (**بل حصلت مكشوفةً له بالعلم الأزليّ، إذ**) لم يكن العلم الأزليّ متعلقًا بها من حيث إنّها ستوجد حتّى يلزم أن يحدث علمٌ آخر، بل كان متعلّقًا بها في الأزل موجودًا كلٌّ في وقته، ولا يتجدّد هذا العلم كما (**لو خلق لنا علمٌ**) بسبب الاطّلاع على الأسباب المؤديّة (**بقدوم زيدٍ عند طلوع الشّمس، ودام ذلك العلم تقديرًا**) وفرضًا لدوام العلم بالسّبب (**حتّى طلعت الشّمس**) وقدم زيدٌ (**لكان قدوم زيدٍ عند طلوع الشّمس معلومًا لنا بذلك العلم**) السّابق على تحقّقه (**من غير تجدّد علمٍ آخر**) به عند وقوعه في ذلك الوقت، وهكذا الحال إذا فرض أنّ أحدًا منّا اطّلع على الأحوال المتعاقبة اللّاحقة بسبب الاطّلاع على الأسباب المؤديّة إليها، كما في المنجّم المطّلع على الأوضاع المترتّبة المتعاقبة بحسب الحساب، ومن هذا القبيل أيضًا علمنا بالأحوال المترتّبة المتعاقبة السّابقة، فإنّ هذا العلم لا يتغيّر أصلًا.

(**فهكذا ينبغي أن يفهم قدم علم الله**) تعالى مع تعلّقه في الأزل بجميع الحوادث الآتية من غير لزوم تبدّلٍ وتغيّرٍ.

لا يُقال: فيجب أن يوجد الحوادث المعلومة له في الخارج على النّحو الذي علمه في الأزل وواقعةً بحسب ما علمه وبمقتضاه، فيكون الصّور العلميّة له تعالى

(1) «قال ابن الأعرابيّ: المَحْتِدُ والمحْفِدُ والمحْقِدُ والمَحْكِدُ: الأصْلُ» تهذيب اللّغة 4/ 234.

سببًا لوجود معلوماتها في الخارج فيما لا يزال، ومعيّنات لها، ويكون هي في وجوداتها وتعيّناتها تابعةً لها، وهذا ينافي كون العلم تابعًا للمعلوم على ما هو التّحقيق، لأنّا نقول: العلم تابعٌ لنفس المعلوم وماهيته، وهذا لا ينافي كون المعلوم تابعًا له في وجوده وفعليّته.

وتوضيحه: أنّ علمه تعالى في الأزل بالمعلوم المعيّن الحادث تابعٌ لماهيته، بمعنى أنّ خصوصيّة العلم وامتيازه عن سائر العلوم إنّما هو باعتبار أنّه علمٌ بهذه الماهيّة، ووجود الماهيّة وفعليّتها فيما لا يزال تابعةٌ لعلمه الأزليّ، التّابع لماهيّته، بمعنى أنه تعالى لمّا علمها في الأزل على هذه الخصوصيّة لكونها في نفسها على هذه الخصوصيّة، لزم أن يتحقّق ويوجد على هذه الخصوصيّة، ولو كان علمه بنحوٍ آخر لزمه أن يتحقّق على النّحو الآخر، هكذا حقّق هذا المقام.

الأصل التّاسع
في إثبات أنّ إرادته تعالى قديمةٌ

قائمةٌ بذاته تعالى، وكذا تعلّقاتها بوجود الحوادث أيضًا قديمةٌ على ما قال (**وهي في القدم**) أي الأزل (**تعلّقت بإحداث الحوادث في أوقاتها اللّائقة بها**) فيما لا يزال.

فإن قلت: تعلّق الإرادة الأزليّة بوجود أمرٍ يكفي في ذلك، فلو كانت الإرادة وتعلّقها أزليّين لزم إمّا قدم الحادث وأزليّته، أو تخلّف الأثر عن المؤثّر التّامّ.

قلت: إذا كان الفاعل مختارًا، يجوز أن يتعلّق في الأزل إرادته بوجود المعلول فيما لا يزال، فيجب أن لا يوجد المعلول إلّا فيما لا يزال، ضرورة أنّ أثر المختار إنّما يكون على وفق إرادته، كما إذا أراد الفاعل المختار إيجاد جسمٍ ما على صفةٍ معيّنةٍ من الطّول والعرض، يجب أن يوجد المعلول بهذه الصّفة، فلمّا تعلّق هاهنا إرادة الفاعل بوجود الحادث، لم يتصوّر إلّا كونه حادثًا فحينئذٍ لا يلزم التّخلّف، إذ مقتضى العلّة الوجود اللّايزاليّ للمعلول، إلّا أنّ مرجّح التّعلّق الأزليّ بالوجود في ذلك الوقت فيما لا يزال هو تعلّق علمه الأزليّ بوجوده فيه لكونه أصلح[1]، على نحو ما قالوا في نظام العالم، فتعلّق الإرادة في الأزل بوجود الحوادث في أوقاتها المعيّنة إنّما هو (**على وفق العلم الأزليّ**) بوجودها على ذلك النّحو المعيّن الذي هو أوفق لنظام الكلّ من حيث هو كلٌّ.

ثمّ إنّ المعتزلة والكرّاميّة ذهبوا إلى أنّ إرادته تعالى حادثةٌ، لكنّ المعتزلة على أنّها قائمةٌ بذاتها، لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، والكرّاميّة على أنّها قائمةٌ بذاته تعالى، لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى، والحقّ أنّها قديمةٌ (**إذ لو كانت حادثةً**) فلو حدثت في ذاته وقامت بها كما هو مذهب الكرّاميّة (**لصار**) الواجب تعالى (**محلًّا**

---

(1) إن كانت اللّام في قوله للتّعليل فذلك باطلٌ، وذلك لانتفاء الغرض عن أفعال الله تعالى، بل الله تعالى يفعل بمحض اختياره، فالقدرة نفسها مرجّحةٌ، ولا يُطلب لترجيحها مرجّحٌ.

للحوادث) فيكون حادثًا على ما مرّ غير مرّةٍ.

(ولو حدثت) لا في ذاته تعالى، إمّا بأن قامت بذاتها ووجدت لا في محلٍّ كما هو مذهب جمهور المعتزلة، أو لم تقم[1] بذاتها، بل وجدت **(في)** محلٍّ آخر **(غير ذاته)** تعالى وقامت بذلك الغير، ولم يسمع أحدٌ ذهب إليه، إلّا أنّه لكونه احتمالًا عقليًّا لا بدّ من إبطاله، تعرّض له **(لم يكن هو)** تعالى **(مريدًا بها)** أي بتلك الإرادة الغير القائمة بذاته، إذ ليس كونه تعالى مريدًا بها أولى من كون غيره مريدًا بها، وأيضًا لا يكون الشّيء متّحدًا مع المشتقّ[2] بدون قيام مأخذ الاشتقاق به **(كما لا يكون أنت متحرّكًا بحركةٍ ليست)** حادثةً **(في ذاتك)** وقائمةً بها، فيؤدّي حدوثها لا في ذاته إلى عدم اتّصافه تعالى بالإرادة.

وأيضًا على تقدير حدوث الإرادة **(كيف ما قدّرت)** أي سواءً قدّرتها حادثةً في ذاته تعالى قائمةً أو لا **(فيفتقر حدوثها إلى إرادةٍ أخرى)** لما مرّ من أنّه لا بدّ لتخصيص كلّ حادثٍ بالوقوع دون ضدّه ولتخصّص وقوعه بوقته المعيّن دون سائر الأوقات من مخصّص خصّصه وهو الإرادة، لاستواء نسبة الذّات والقدرة والعلم إلى الكلّ.

(وكذا الإرادة الأخرى) أيضًا لحدوثها واستنادها إلى المختار **(تفتقر إلى إرادةٍ)** أخرى **(ويتسلسل الأمر)** أي يلزم التّسلسل في الإرادات الموجودة الحادثة **(إلى غير نهايةٍ)** ولا يجوز أن ينتهي في مرتبةٍ من المراتب إلى إرادةٍ لا تفتقر [في] حدوثها إلى إرادةٍ أخرى **(إذ لو جاز أن تحدث إرادةٌ)** مستندةٌ إلى الفاعل المختار **(بغير)** افتقارٍ إلى **(إرادةٍ)** أخرى يخصّصها **(لجاز أن يحدث العالم)** الذي هو حادثٌ مستندٌ إلى المختار **(بغير إرادةٍ)** متعلّقةٍ بها مخصّصةٍ لها، ضرورة أن لا فرق في ذلك بين حادثٍ وحادثٍ، فلا تثبت صفة الإرادة رأسًا، وقد أثبتناها.

---

(1) بجميع النّسخ: يقم.

(2) ولعلّها: متّصفًا بالمشتقّ.

الأصل العاشر

[في إثبات صفاته]

من الرّكن الثّاني، في تحقيق أنّ إطلاق هذه المشتقّات، أعني العالم والقادر وغيرها عليه تعالى، باعتبار قيام المأخذ[1] بذاته تعالى.

وتوضيح المقام أنّه لا خلاف بين الأشاعرة والفلاسفة والمعتزلة في كونه تعالى عالمًا قادرًا مريدًا متكلّمًا وهكذا في سائر الصّفات، لكنّهم اختلفوا كما أنّ للعالم منّا علمًا هو عرضٌ قائمٌ به زائدٌ عليه حادثٌ، فهل لصانع العالم علمٌ هو صفةٌ أزليّةٌ قائمةٌ به زائدةٌ عليه وكذا جميع الصّفات، فأنكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا أنّ صفاته عين ذاته، لا بمعنى أنّ هناك ذاتًا وله صفةً وهما متّحدان حقيقةً، بل بمعنى أنّ ذاته تعالى يترتّب عليه ما يترتّب على ذاتٍ وصفةٍ معًا، مثلًا ذاتك ليست كافيةً في انكشاف الأشياء عليك، بل يحتاج إلى الصّفة التي تقوم بك، بخلاف ذاته تعالى، فإنّه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه[2] إلى صفةٍ تقوم به، بل المفهومات بأسرها منكشفةٌ عليه لأجل ذاته، فذاته تعالى بهذا الاعتبار علمٌ، وكذا الحال في القدرة، فإنّ ذاته مؤثّرةٌ بنفسها لا بصفةٍ زائدةٍ عليها كما في ذواتنا، فهي بهذا الاعتبار قدرةٌ، فعلى هذا يكون الذّات والصّفات متّحدةً بالحقيقة، متغايرةً بالاعتبار.

والحقّ ما ذهبت إليه الأشاعرة من (**أنّ الله سبحانه وتعالى**) له صفاتٌ موجودةٌ قديمةٌ زائدةٌ على ذاته، فهو (**عالمٌ بعلم**) زائدٍ على ذاته (**حيٌّ بحياةٍ**) زائدةٍ (**قادرٌ بقدرةٍ**) زائدةٍ (**مريدٌ بإرادةٍ**) زائدةٍ (**متكلّمٌ بكلامٍ**) زائدٍ (**سميعٌ بسمعٍ**) زائدٍ (**بصيرٌ ببصرٍ**) زائدٍ، لأنّ صدق المشتقّ على شيءٍ يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق (**و**)حينئذٍ يثبت (**له هذه الأوصاف المشتقّة**) من أجل ثبوت (**هذه الصّفات القديمة**) التي هي مأخذ الاشتقاق على ما هو شأن جميع المشتقّات.

---

(1) أي مأخذ الاشتقاق.

(2) الأولى: وظهورها له.

ولمّا كان القول بعينيّة الصّفات إذا حقّق يرجع إلى نفي الصّفات وإثبات ثمراتها، قالوا هو عالمٌ لا بصفة علمٍ، وقادرٌ بلا قدرةٍ، وهكذا سائر الصّفات.

(و)نحن نقول: (**قول القائل**) المعتزليّ والفلسفيّ هو (**عالمٌ بلا**) صفة (**علم**) له مثلًا قولٌ باطلٌ (**كقوله**) هو (**غنيٌّ بلا مالٍ**) أي بلا غناءٍ وهو بالمال، وكقوله (**علمٌ بلا عالمٍ**) يقوم به ذلك العلم (**وعالمٌ بلا معلومٍ**) يتعلّق به علمه (**فإنّ العلم والعالم والمعلوم**) أمورٌ ثلاثةٌ (**متلازمةٌ**) في الوجود يمتنع الانفكاك بينها وجودًا (**كالقتل والقاتل والمقتول**) فإنّ هذه الثّلاثة لا محالة متلازمةٌ لا يمكن الانفكاك فيما بينها (**وكما لا يتصوّر**) ولا يمكن أن يوجد (**قاتلٌ بلا**) ثبوت صفة (**قتلٍ**) تقوم به (**ولا قتيلٍ**) يتعلّق به القتل (**فلا يتصوّر**) أيضًا أن يوجد (**قتيلٌ بلا قتلٍ**) يتعلّق به (**ولا قاتلٍ**) لتلازمهما (**فكذلك**) هاهنا (**لا يتصوّر**) ولا يمكن أن يوجد (**عالمٌ بلا**) صفة (**علمٍ**) تقوم به (**ولا عالمٌ بلا**) وجود (**معلومٍ**) يتعلّق به[1] (**ولا**) أن يوجد (**علمٌ بلا عالمٍ**) يقوم العلم به.

وتوضيحه أنّ العلم لكونه صفة ذات إضافةٍ يستدعي محلًّا تقوم هي به وهو العالِم، وشيئًا تتعلّق به وهو المعلوم، فهي متلازمةٌ في الوجود والتّحقّق، يمتنع وجود واحدٍ منها بدون الآخرين (**بل هذه الثّلاثة**) كما أنّها متلازمةٌ في الوجود (**متلازمةٌ في العقل**) والتّصوّر (**لا ينفكّ**) لا يمكن أن ينفكّ (**بعضٌ منها عن بعضٍ**) آخر، لا تحقّقًا ولا تعقّلًا، على ما هو شأن المتضايفين، فإنّ العالم والمعلوم متضايفان[2] كالأب والابن لكونهما معلولي علّةٍ واحدةٍ هي صفة العلم القائم بأحدهما المتعلّق بالآخر، كالتّوالد بين الأبوين.

(**فمن جوّز**) مع هذا (**انفكاك العالم عن العلم**) الذي هو علّةٌ ومنشأٌ لكون

---

(1) وقد يرد هنا أنّ الله يعلم ما سيقع قبل حدوثه، فههنا عالمٌ بلا معلومٌ يتعلّق به، وكلّ عالمٍ بلا معلومٍ باطلٌ، والجواب أنّ المقصود من وجود المعلوم أعمّ من تحقّقه بالخارج فعلًا، بل ذلك شاملٌ لوجوده فيما يستقبل كذلك.

(2) بجميع النّسخ: متضايفين. قال الجرجانيّ: «المتضايفان: هما المتقابلان الوجوديّان اللّذان يعقل كلٌّ منهما بالقياس إلى الآخر، كالأبوّة والبنوّة؛ فإنّ الأبوّة لا تعقل إلّا مع البنوّة، وبالعكس»، التّعريفات ص217.

العالم عالمًا (**فليجوّز انفكاكه**) أي العالم (**عن المعلوم**) المضايف له، إذ جواز انفكاك أحد معلولي علّةٍ عنها، يستلزم جواز انفكاكه عن المعلول الآخر أيضًا، (**و**)ليجوّز أيضًا (**انفكاك العلم عن العالم، إذ**) انفكاك أحد الشّيئين عن الآخر يستلزم انفكاك الآخر عنه، ضرورة أنّ الانفكاك من الجانبين، فإذن (**لا فرق بين هذه الإضافات**) في جواز انفكاك بعضها عن بعضٍ وامتناعه.

فإن قلت: ظاهر كلام المعتزلة أنّ الصّفات عندهم من الاعتبارات العقليّة التي لا وجود لها في الخارج، فلعلّ مرادهم من قولهم عالم بلا علمٍ مثلًا أنّه عالمٌ من غير أن يكون العلم صفةً حقيقيّةً له.

قلت: قولهم أنّ له عالميّةً يأبى عن هذا، لأنّها أيضًا ليست صفةً حقيقيّةً، وكذا يأباه قولهم هو عالمٌ بالذّات، وعلمه عين ذاته، وعالميّته زائدةٌ على ذاته فافهم.

الرّكن الثّالث

العلم بأفعال الله تعالى

والتّصديق بكيفيّة صدورها وجواز استناد الآثار المتعدّدة إليه **(ومداره على عشرة أصولٍ)**.

الأصل الأوّل

[العلم بأنّ كلّ حادثٍ في العالم فهو فعله]

من تلك الأصول العشرة (**العلم بأنّ كلّ حادثٍ في العالم**) جوهرًا كان أو عرضًا (**فهو فعله**) أي أثر إيجاده وتأثيره، فالمراد بالفعل الحاصل بالمصدر الذي هو الأثر، لا المعنى المصدريّ الذي هو التّأثير، فإنّه أمرٌ اعتباريٌّ (**وخلقه**) أي مخلوقه (**واختراعه**) الذي اخترعه من غير سبق مادّةٍ ومثالٍ.

واعلم أنّه لا خلاف بين العقلاء[1] في أنّ خالق الأجسام والجواهر هو الله تعالى، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾[2]، وإنّما النّزاع في أفعال العباد، فإنّهم اختلفوا في أنّ أفعال العباد الاختياريّة واقعةٌ بقدرتهم أم هي واقعةٌ بقدرة الله تعالى أم مجموعهما، مع الاتّفاق على أنّها أفعالهم، إذ القائم والقاعد والآكل والشّارب وغير ذلك هو الإنسان مثلًا، وإن كان الفعل مخلوقًا لله تعالى فإنّ الفعل إنّما يسند إلى من قام به لا إلى من أوجده.

قالت المعتزلة: هي واقعةٌ بقدرة العبد وحدها.

وقال الأستاذ أبو إسحاق[3]: هي واقعةٌ بمجموع القدرتين، على أن يتعلّقا جميعًا بأصل الفعل، وجوّز اجتماع المؤثّرين على أثرٍ واحدٍ.

---

(1) ورد بهامش أ، ج: فائدةٌ: قيد العقلاء أنّه ذهبت الجبريّة إلى أن لا قدرة للعبد ولا فعل اختياريًّا، وهو مخالفٌ للضّرورة العقليّة.

(2) [سورة لقمان:25].

(3) «إِبْرَاهِيم بن مُحَمَّد بن إِبْرَاهِيم بن مهْرَان الْأُسْتَاذ أَبُو إِسْحَاق الإسفراييني (ت 418 هـ)، أحد أَئِمَّة الدّين كلَاما وأصولا وفروعا جمع أشتات الْعُلُوم واتفقت الْأَئِمَّة على تبجيله وتعظيمه وَجمعه شَرَائِط الْإِمَامَة، قَالَ الْحَاكِم انْصَرف من الْعرَاق بعد الْمقَام بهَا وَقد أقرّ لَهُ أهل الْعلم بالعراق وخراسان بالتقدم وَالْفضل فَاخْتَارَ الوطن إِلَى أَن خرج بعد الْجهد إِلَى نيسابور وَبنى لَهُ الْمدرسَة الَّتِي لم يبن قبلهَا بنيسابور مثلهَا ودرس فِيهَا وَحدث، وَله التصانيف الفائقة مِنْهَا كتاب الْجَامِع فِي أصُول الدّين وَالرَّدّ على الْمُلْحِدِينَ ومسائل الدّور وتعليقة فِي أصُول الْفِقْه وَغير ذَلِك» طبقات الشّافعيّة الكبرة 4/ 256.

وقال القاضي[1]: هي واقعةٌ بهما، على أن يتعلّق قدرة الله بأصل الفعل، وقدرة العبد بكونه طاعةً ومعصيةً، كما في لطم اليتيم تأديبًا أو إيذاءً، فإنّ ذات اللّطم واقعةٌ بقدرة الله، وكونه طاعةً على التّقدير الأوّل أو معصيةً على الثّاني بقدرة العبد وتأثيره.

وقالت الحكماء وإمام الحرمين: هي واقعةٌ على سبيل الوجوب وامتناع التّخلّف بقدرةٍ يخلقها الله في العبد إذا قارنت حصول الشّرائط وانتفاء الموانع.

وذهب الشّيخ أبو الحسن الأشعريّ إلى أنّها واقعةٌ بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثيرٌ فيها، بل الله تعالى أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرةً واختيارًا، فإذا لم يكن هناك مانعٌ أوجد فيه فعله المقدور مقارنًا لهما، فيكون فعل العبد مخلوقًا لله تعالى إبداعًا وإحداثًا، ومكسوبًا للعبد، والمراد بكسبه إيّاه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثيرٌ ومدخلٌ في وجوده، سوى كونه محلًا وعلّةً قابلةً له.

وهذا هو مذهب السّلف على ما قال إمام الحرمين في الإرشاد: «اتّفق أئمّة السّلف قبل ظهور البدع والأهواء على أنّ الخالق هو الله تعالى (**لا خالق سواه**)[2] وأنّ الحوادث كلّها واقعةٌ بقدرة الله تعالى من غير فرقٍ بين ما يتعلّق به قدرة العبد وبين ما لا يتعلّق به» كما قال المصنّف قدّس سرّه أيضًا.

(**ولا مُحدِث**) في الوجود (**إلّا إيّاه**) الظّاهر[3] أن يقول إلّا هو، إلّا أنّ الضّمائر

---

(1) محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر الباقلّانيّ (338 - 403 هـ = 950 - 1013 م): قاضٍ، انتهت إليه الرّياسة في مذهب الأشاعرة ورياسة المالكّيين في وقته، لُقّب بشيخ السّنّة ولسان الأمّة، ولد في البصرة، وسكن بغداد فتوفي فيها. كان جيد الاستنباط، سريع الجواب. وجّهه عضد الدولة سفيرا عنه إلى ملك الروم، فجرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملكها، من مؤلّفاه: إعجاز القرآن، الإنصاف، مناقب الأئمّة، تمهيد الدّلائل، هداية المسترشدين. الأعلام للزّركلي 6/ 176، ترتيب المدارك 7/ 44، شجرة النّور الزّكيّة 1/ 132.

(2) ورد بهامش ج: لا يخفى ما فيه من اللّطافة، حيث أدرجنا المتن في الكلام المنقول. وقد يرجّح هذا كون هذه المخطوطة هي الأصل.

(3) بجميع النسخ: الظ، ومثل هذا الاختصار متكرّرٌ بنسخ المخطوطة.





يقع بعضها موقع بعضٍ، وإنّما ارتكبه ازدواجًا مع قوله سواه.

(**خلق الخلق**) أي جميع المخلوق (**وصنعتهم**) أي أفعالهم الاختياريّة (**وأوجد قدرتهم**) الكاسبة الغير المؤثّرة وحركتهم الإراديّة.

وإذا كان الكلّ مخلوقًا له تعالى (**فجميع أفعال عباده مخلوقةٌ له**) وحده (**متعلّقةٌ بقدرته**) المؤثّرة، تعلّق الأثر بالمؤثّر.

ثمّ إنّ العمدة فيما تمسّكت الأشاعرة الدّلائل السّمعيّة، كما أشار إليه المصنّف قدّس سرّه بقوله: (**تصديقًا له**) تعالى (**في قوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾**) أي أحدثه إحداثًا مراعى فيه التّقدير حسب إرادته، كخلقه الإنسان من موادّ مخصوصةٍ وعلى صورةٍ معيّنةٍ، ﴿فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾[1] أي هيّأه لما أراده منه من الخصائص والأفعال، كتهيئته الإنسان للإدراك والفهم والنّظر والتّدبير واستنباط الصّنائع المتنوّعة ومزاولة الأعمال الغريبة، ويجوز أن يكون الخلق لمجرّد الإيجاد، من غير ملاحظة معنى التّقدير فيه على ما هو أصل اشتقاقه، فيكون المعنى: أوجد كلّ شيءٍ فقدّره في إيجاده، فما ترى في خلقه من تفاوتٍ، وبالجملة هذه الآية نصٌّ في أنّ كلّ موجودٍ فهو مخلوقه تعالى، وهذا ناظرٌ إلى قوله[2]: لا خالق سواه.

وتصديقًا له أيضًا في قوله تعالى: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۞ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[3] أي معمولكم على أنّ ما موصلةٌ بمعنى ما تعملونه، وهذا وإن كان محوِجًا إلى حذف الضّمير، إلّا أنّ فيه مزيد موافقةٍ لقوله: ﴿مَا تَنْحِتُونَ﴾، والمعمول كما يشمل المنحوت مثل[4] السّرير المعمول للنّجّار، يشمل الأفعال أيضًا، لأنّا إذا قلنا: أفعال العباد مخلوقةٌ لله تعالى أو للعبد، لم نرد بالفعل المعنى المصدريّ الذي هو الإيجاد والإيقاع، بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلّق الإيجاد والإيقاع، أعني ما يشاهد من الحركات والسّكنات مثلًا، أو عملكم على أنّ ما مصدريّة، إمّا بجعل

(1) [سورة الفرقان:2].

(2) أي قول المصنّف فيما سبق.

(3) [سورة الصافات:95-96].

(4) بجميع النّسخ: ومثل.

المصدر بمعنى المفعول، بمعنى معمولكم، ليطابق ﴿مَا تَنۡحِتُونَ﴾، أو بمعنى الحدث الذي هو الأثر، فإنّ عملهم إذا كان بخلق الله فيهم، كان متعلّقه الموقوف عليه -كالمنحوت مثلًا- أولى بذلك، وما قيل من أنّه ينبغي أن يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصحّ تعلّق الخلق، فليس على ما ينبغي، لأنّ العمل بمعنى الأثر لا التّأثير، وهذا ناظرٌ إلى قوله: خلق الخلق وصنعتهم.

(و)تصديقًا له **(في قوله تعالى)** ﴿وَأَسِرُّواْ قَوۡلَكُمۡ أَوِ ٱجۡهَرُواْ بِهِۦٓۖ إِنَّهُۥ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾[1] أي بالضّمائر قبل أن يعبّر بها سرًّا أو جهرًا، ﴿أَلَا يَعۡلَمُ﴾ السّرّ والجهر ﴿مَنۡ خَلَقَ﴾ وأوجد الأشياء حسبما اقتضته حكمته ﴿وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾[2] المتوصّل علمه إلى ما ظهر من الأشياء وما بطن.

انظر كيف **(أمر العباد بالتّحرّز)** والأخذ بالاحتياط **(في)** ما يعلنون من **(أقوالهم)** ويخفون من **(أسرارهم و)**بالجملة أمرهم بالخشية **(في ضمائرهم وأجهارهم بعلمه)** بسبب كونه عالمًا بموارد **(أفعالهم)** جميعًا، من اللّسان والأركان والجنان **(واستدلّ على العلم)** أي على علمه تعالى بما في القلوب من الدّواعي والخواطر والعقائد **(بالخلق)** أي بكونه خالقًا لها، على طريقة الاستدلال من ثبوت الملزوم على ثبوت اللّازم، إذ العلم لازمٌ للخلق، فكأنّه قيل اللّازم -أعني العلم- ثابتٌ لثبوت ملزومه -أعني الخلق-، وفي أسلوب الكلام إشارةٌ إلى أنّ كلًّا من اللّزوم وثبوت الملزوم واضحٌ لا ينبغي أن يشكّ فيه، ولهذا استدلّ بالآية الكريمة على عدم كون العبد خالقًا لأفعاله، على طريق نفي الملزوم -أعني خلقه- بنفي اللّازم -أعني علمه بتفاصيلها-.

(وكيف لا يكون) الله تعالى **(خالقًا لفعل العبد)** ومؤثّرًا فيه، وقدرة العبد ناقصةٌ ضعيفةٌ يخلقها الله تعالى فيه عند ارتفاع الموانع **(وقدرته)** تعالى **(تامّةٌ)** ذاتيّةٌ **(لا قصور فيها)**، والتّامّ لا يمكّن النّاقص من التّأثير.

---

(1) [سورة الملك:13].

(2) [سورة الملك:14].

قال الشّيخ المقتول[1] في الهياكل أنّ «النّور الأقوى لا يمكّن النّور الأضعف من الاستقلال بالإنارة، فالقوّة القاهرة الواجبة لا يمكّن الوسائط من الاستقلال لوفور فيضه وكمال قوّته» انتهى.

فإن قلتَ: لمّا كانت القدرة الإلهيّة قاهرةً تامّةً، كان الواجب أن يستند الكلّ إليه ابتداءً من غير توسيط الوسائط.

قلتُ: التّحقيق أنّ جميع الممكنات وإن كانت مستندةً إليه تعالى إلّا أنّها على قسمين، منها ما إمكانه اللّازم لماهيّته كافٍ في صدوره عن الباري تعالى، فلا جرم يكون وجوده فائضًا عن الباري من غير شرطٍ[2]، ومنها ما لا يكفي إمكانه، بل لا بدّ من حدوث أمورٍ قبل حدوثها، ليكون الأمور السّابقة مقرّبةً للعلّة الفيّاضة إلى الأمور اللّاحقة، وذلك إنّما ينتظم بترتّب المعدّات، ثمّ إنّ تلك الممكنات متى استعدّت للوجود استعدادًا تامًّا صدرت عن الباري تعالى ووجدت عنه، ولا تأثير للوسائط أصلًا في الإيجاد، بل في الإعداد، وتحقيق مذهب الفلاسفة أيضًا هو هذا، وإن كان ظاهر أقاويلهم فيما تساهلوا في تعاليمهم بخلاف ذلك على ما حقّق في موضعه.

(وهي) أي هذه القدرة التّامّة **(متعلّقةٌ)** بالاتّفاق **(بحركات أبدان العباد)** أي بالحركات التي مباديها أبدانهم، وهي الحركات الطّبيعيّة الغير المقدورة على ما يشعر به إضافتها إلى الأبدان **(والحركات)** أي حركات العباد كلّها، طبيعيّةً كانت أو إراديّةً نفسانيّةً **(متماثلةٌ)** إذ لا اختلاف بينها إلّا بالخارجيّات، وهي أنّ القوّة المحرّكة لها شعورٌ في الإرادة النّفسانيّة، ولا شعور لها في الطّبيعيّة الأبدانيّة **(وتعلّق القدرة)**

(1) الشِّهاب السّهْرَوَرْدي (549 - 587 هـ = 1154 - 1191 م): فيلسوف، ولد في سهرورد (من قرى زنجان في العراق العجمي) ونشأ بمراغة، وسافر إلى حلب، فنسب إلى انحلال العقيدة. وكان علمه أكثر من عقله (كما يقول ابن خلكان) فأفتى العلماء بإباحة دمه، فسجنه الملك الظاهر غازي، وخنقه في سجنه بقلعة حلب. من كتبه: التلويحات، هياكل النور، المشارع والمطارحات. الأعلام 8/ 140.

(2) وهذا قولٌ بالإيجاب على الله تعالى، وهو باطلٌ لثبوت الاختيار لله تعالى بالدّليل القطعيّ، ولحدوث الماهيّات وتوقّفها على جعل الله.

الإلهيّة (**بها**) أي بالحركات (**لذاتها**) لأنّ القدرة صفةٌ حقيقيّةٌ ذات إضافةٍ وتعلّقٍ (**فما الذي قصر تعلّقها**) أي جعله قاصرًا (**عن بعض الحركات**) الصّادرة من العباد -وهي حركاتهم الإراديّة، كالمشي والقيام والقعود مثلًا- (**دون البعض**) من حركاتهم، وهي البدنيّة (**مع تماثلها**) وكون حكم الأمثال واحدًا، و(**كيف يكون الحيوان**) المخلوق لله تعالى (**مستبدًّا**) ومنفردًا (**بالاختراع**) في أفعاله الاختياريّة على ما زعمت المعتزلة (**و**) كيف (**يصدر من العنكبوت**) الضّعيف (**والنّحل**) النّحيف (**وسائر الحيوانات**) من الإنسان وغيره (**من لطائف الصّناعات ما يتحيّر فيه عقول ذوي الألباب**)، مثلًا النّحل يبني بيوتًا مسدّسةً متساوية الأضلاع، بحيث لا يزيد بعضها على بعضٍ، والعقلاء من البشر لا يمكنهم بناء هذه البيوت إلّا بآلاتٍ وأدواتٍ مثل المسطرة والبركار، واختيارها للمسدّس لأنّه أوسع الأشكال من المثلّث والمربّع والمخمّس، ولا يقع بين المسدّسات خللٌ وفرجٌ كما يقع بين المدوّرات وسائر المضلّعات كما تقرّر في علم الهندسة، والنّحل النّحيف بمعزلٍ عن الاستقلال بها (**فكيف انفردت هي**) أي هذه الحيوانات العجم (**باختراعها**) أي اختراع أمثال هذه اللّطائف والصّناعات العجيبة (**دون ربّ الأرباب**) أي مجاوزًا عنه، من غير مدخليّةٍ لقدرته القديمة فيها (**وهي**) أي والحال أنّ هذه الحيوانات (**غير عالمةٍ بتفاصيل ما يصدر منها من الاكتساب**) من الأفعال المكتسبة.

وفيه إشارةٌ إلى ما تمسّكوا به عقلًا، وتقريره أنّ العبد لو كان موجدًا لأفعاله لكان عالمًا بتفاصيلها، إذ الإيجاد لا يتصوّر بدون العلم بالموجَد، ولهذا صحّ الاستدلال بفاعليّة العالم على عالميّة الفاعل، والتّالي باطلٌ، لأنّ النّائم يصدر عنه أفعالٌ اختياريّة، كانقلابه من جنبٍ إلى جنبٍ، ولا شعور له بتفاصيل كمّيّاتها وكيفيّاتها، والماشي -إنسانًا كان أو غيره- يقطع مسافةً معيّنةً من غير شعورٍ بتفاصيل الأجزاء التي بين المبدأ والمنتهى، والنّاطق يأتي بحروفٍ مخصوصةٍ على نظمٍ مخصوصٍ، من غير شعورٍ له بالأعضاء التي هي مخارجها، ولا بالهيئات والأوضاع التي يكون لتلك الأعضاء عند الإتيان بتلك الحروف، والكاتب يصوّر الحروف والكلمات بتحريك الأنامل من غير شعورٍ له بما للأنامل من الأجزاء والأعضاء -

أعني العظام والغضاريف[1] والأعصاب والعضلات والرّباطات–، ولا بتفاصيل حركاتها وأوضاعها التي يأتي بها لتلك الصّور والنّقوش.

(**هيهات هيهات**) بعدُ المعتزليّ القائل بتأثير القدرة الحادثة واستقلالها (**ذلّت المخلوقات**) وعجزوا أن يخلقوا ذبابًا ولو اجتمعوا له[2] (**وانفرد بالملك**) وتدبير عالم الشّهادة (**والملكوت**) وعالم الأرواح والغيب (**جبّار السّماوات**).

---

(1) ورد بهامش أ، ج: الغضاريف جمع غضروف.

(2) إشارةٌ إلى قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥٓۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُواْ لَهُۥۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ﴾ [سورة الحج:73].

الأصل الثّاني

في تحقيق أنّ تفرّد الله تعالى في خلق الأفعال لا يوجب الجبر ولا ينافي التّكليف

احتجّت المعتزلة بأنّا نفرّق بالضّرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش، وأنّ الأولى باختياره دون الثّانية، وبأنّه لولا استقلال العبد -بل كان الكلّ بخلق الله- لبطل قاعدة التّكليف والمدح والذّمّ والأمر والنّهي والثّواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وإرسال الرّسل وإنزال الكتب، ولبطل الفرق بين الكفر والإيمان والإساءة والإحسان وفعل النّبيّ والشّيطان وكلمات التّسبيح والهذيان.

والجواب أنّه إنّما يرد على المجبّرة النّافين لقدرة العبد واختياره، لا على من يجعل فعله متعلّقًا بقدرته وإرادته، واقعًا بكسبه وعقيب عزمه، وإن كان بخلق الله واختراعه، إذ من المعلوم (**أنّ انفراد الله تعالى باختراع حركات العباد**) من غير أن يكون لهم تأثيرٌ فيها (**لا يخرجها عن كونها مقدورةً للعباد**) لكن لا على وجه التّأثير بل (**على سبيل الاكتساب، بل**) نقول: كيف يؤثّر قدرة العبد في الفعل (**والله خلق القدرة**) على الفعل في العبد (**و**)الفعل (**المقدور جميعًا، وخلق**) الله أيضًا (**الاختيار**) والإرادة في العبد (**و**)الفعل (**المختار جميعًا**).

فإذا فتّشنا عن حال مبادئ الأفعال الاختياريّة، وجدنا الإرادة منبعثةً عن الشّوق، بل هي تأكّد الشّوق، ووجدنا الشّوق منبعثًا عن تصوّر الشّيء الملائم واعتقاد الملاءمة من غير معارضٍ، فهذه أمورٌ مترتّبةٌ بالضّرورة، لا يتخلّف تحقّق الفعل عن تحقّقها، وجميعها بقدرة الله تعالى وإرادته، فإنّ تصوّر الأمر الملائم واعتقاد الملاءمة غير مقدورٍ[1]، وانبعاث الشّوق بعده لازمٌ بالضّرورة، وانبعاث القوّة المحرّكة بعده ضروريٌّ، إمّا عقلًا كما هو رأي الحكماء، أو عادةً كما هو مذهب الأشعريّ.

(1) أي لا تتعلّق به قدرة العبد.

فالأفعال الاختياريّة للعبد مستندةٌ إلى أمورٍ ليس شيءٌ منها بقدرته وإرادته، لكن لا يخرج الفعل عن كونه اختياريًّا، إذ الفعل الاختياريّ ما كان مسبوقًا بالعلم والقصد والاختيار، وإن لم يكن الاختيار اختياريًّا بل اضطراريًّا، فإنّ صفة القدرة والإرادة والعلم ليست في شيءٍ من الموادّ باختيار الموصوف، فإنّ الله تعالى فاعلٌ مختارٌ بالاتّفاق، مع أنّ علمه وقدرته وإرادته ليست مستندةً إلى اختياره، وإلّا لتوقّف على العلم والقدرة والإرادة فيتسلسل.

والمعتزلة أيضًا لا ينكرون أنّ قدرة العبد وإرادته منه تعالى، وإنّما النّزاع في أنّ قدرة العبد مؤثّرةٌ عند المعتزلة وغير مؤثّرةٍ عند الأشعريّ، بل القدرة الإلهيّة هي المؤثّرة عنده في قدرة العبد والمقدور جميعًا.

(**أمّا القدرة فوصف العبد**) لكونها قائمةً به (**وخلق**) أي مخلوق (**الرّبّ**) لكونها أثرًا لقدرته القاهرة (**وليس**) قدرة العبد (**بكسبٍ له**) أي للعبد، إذ الكسب كما مرّ مقارنة الحادث لقدرة العبد وإرادته من غير أن يكون منه تأثيرٌ فيه، وليس للعبد قدرةٌ مقارنةٌ لقدرته أيضًا، وهو ظاهرٌ.

(**وأمّا الحركة**) المقدورة للعبد، الحادثة بعد صرف العبد قدرته إليها (**فخلقٌ**) أيضًا (**للرّبّ**) لكونها مع قدرة العبد أثرَ قدرة الله تعالى (**ووصف العبد**) لقيامها به، وليس بوصفٍ له تعالى، إذ وصف الشّيء ما قام به لا ما أوجده، فالمتحرّك من قام به الحركة وهو العبد، لا من أوجد الفعل وخلقه.

(**و**)كما أنّها وصفٌ للعبد (**كسبٌ له**) أيضًا (**فإنّها خلقت**) في العبد (**مقدورةً بقدرةٍ**) حادثةٍ (**هي وصفٌ**) ثابتٌ (**له، فكانت للحركة**) نسبتان، نسبةٌ إلى القدرة القديمة المؤثّرة -وهي صفته تعالى-، فسمّيت باعتبار هذه النّسبة خلقًا و(**نسبةٌ**) أخرى (**إلى صفةٍ أخرى**) ثابتةٍ للعبد (**تسمّى قدرةً**) أيضًا، إلّا أنّها غير مؤثّرةٍ (**فسمّيت باعتبار تلك النّسبة كسبًا، وكيف يكون**) فعل العبد (**جبرًا محضًا**) من غير أن يكون له شعورٌ به وقدرةٌ يتعلّق به واختيارٌ فيه كحركة الحجر والمدر وانقلاب أوراق الشّجر (**وهو بالضّرورة**) العقليّة (**يدرك التّفرقة**) البيّنة (**بين الحركة المقدورة**) كالمشي إلى موضع والصّعود إلى المنارة (**والرّعدة**) أي الرّعشة (**الضّروريّة**) التي تصدر عن محلّه باضطرارٍ لا بالاختيار، وكالسّقوط عن المنارة.

(**أو**) نقول: (**كيف يكون**) فعل العبد (**خلقًا للعبد، وهو**) أي والحال أنّ العبد (**لا يحيط بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة**) باختياره (**وأعدادها**)، فإنّ المشي من موضعٍ إلى موضعٍ يشتمل على حركاتٍ بعضها أسرع وبعضها أبطأ، وعلى سكناتٍ متخلّلةٍ بينها، ولا شعور للماشي بذلك، ومن ضرورة إيجاد الشّيء بالقدرة والاختيار أن يكون متصوّرًا على الوجه الجزئيّ، وقد مرّ تفصيل هذا.

(**وإذا بطل الطّرفان**) طرف التّفريط الذي هو نفي القدرة الحادثة رأسًا كما زعمت الجبريّة من أنّه لا فعل للعبد أصلًا، وأنّ حركاته بمنزلة حركات الجمادات، لا قدرة له عليها ولا اختيار، وبطلانه ظاهرٌ من الفرق الضّروريّ بين حركة البطش وحركة الارتعاش، وطرف الإفراط الذي هو القول بالقدرة الحادثة وتأثيرها استقلالًا من غير تأثيرٍ للقدرة القاهرة الإلهيّة في فعل العبد كما زعمت المعتزلة (**لم يبق إلّا الاقتصاد**) والتّوسّط (**في الاعتقاد، وهو أنّها**) أي الحركة المقدورة (**مقدورةٌ بقدرة الله تعالى اختراعًا**) من جهة الاختراع والخلق (**و**)مقدورةٌ (**بقدرة العبد على وجهٍ آخر من التّعلّق**) هو مقارنتها لقدرة العبد وإرادتها من غير تأثيرٍ منه ومدخلٍ في وجوده سوى المحليّة (**ويعبّر عنه بالاكتساب**)، ففعل العبد مخلوقٌ لله تعالى، ومكسوبٌ للعبد؛ بمعنى مقارنته بقدرته التي لا تأثير لها فيه أصلًا، كمن يحمل خشبةً وحده ويضع الآخر يده تحتها من غير تأثيرٍ له في حمل الخشبة، والسّرّ فيه أنّ الإنسان مرآةٌ ومظهرٌ للذّات المتّصف بالقدرة، بل بسائر الصّفات، فقدرة العبد وكذا سائر صفاته ظلالٌ للصّفات الإلهيّة[1]، فلا يترتّب عليها الآثار المطلوبة منها، سوى أنّ هذه القدرة وقايةٌ للحقّ -الذي هو منبع فيضان الخير- عن نسبة فعل الشّرّ والقبيح إليه تعالى.

وبإثبات القدرة الكاسبة في العبد لم يتوجّه ما أورده المعتزلة من بطلان قاعدة التّكليف وبطلان المدح والذّمّ والأمر والنّهي والثّواب والعقاب، لأنّ كلّ ذلك باعتبار المحليّة دون الفاعليّة.

ولا يندفع هذه الشّبهة بما يدّعيه المعتزلة من تأثير قدرة العبد وإرادته، إذ لو

(1) والأصل عدم جواز إطلاق هذه الألفاظ لعدم ورودها ولإيهامها ما لا ينبغي.

قال المعتزليّ أنّ التّكليف والأمر والنّهي وترتّب الثّواب والعقاب لكون قدرة العبد مؤثّرةً فيها، فللسّائل أن يعود ويقول: هذه القدرة والإرادة وتعلّقهما بقدرة الله وإرادته، إذ المعتزلة قائلون بأنّ الإقدار على فعل العبد والتّمكين من الله تعالى، وصدور الفعل بعد تعلّق القدرة والإرادة ضروريٌّ، ونسبة القدرة والإرادة المتعلّقين بالفعل إلى العبد نسبةُ المقبول إلى القابل، لا نسبة المفعول إلى الفاعل، فمثل العبد في كونه معاقبًا بالمعاصي مثل من اضطرّ إلى شيءٍ ثمّ عوقب به، فإنّ الله تعالى إذا ألقى في قلب العبد صورة الأمر الملائم واعتقاد النّفع فيه، صار ذلك سببًا لحدوث الشّوق الكامل إلى ذلك الأمر الملائم، فصار ذلك سببًا لانبعاث القوّة المحرّكة إلى الفعل، فتلك الأسباب تنساق إلى مسبّباتها بالضّرورة العقليّة عندهم والعاديّة عندنا.

فالوجه في دفع هذه الشّبة هو أنّ السّعادة والشّقاوة ليستا معلّلتين بالأعمال، بل الله تعالى خلق من شاء سعيدًا، ومن شاء شقيًّا، وقدّر أحد القسمين أن يكون من أهل الجنّة، وقدّر القسم الآخر أن يكون في النّار وعيّنهم تعيينًا لا يقبل التّغيير والتّبديل، وجعل الأعمال دليلًا على السّعادة والشّقاوة، وأرسل الرّسل وأنزل الكتب معرّفًا لتلك الأعمال، وهذا كمن تصوّر صورًا قبيحةً معذّبةً، وصورًا مليحةً منعّمةً، فإنّه لا يُطلب منه وجه تخصيص بعض هذه الصّور بالقبح والعذاب، وبعضها بالنّعمة والثّواب والملاحة[1]، فإنّ إبداع القبيح وخلقه ليس بقبيح، بل هذا يدلّ على كمال صنع الخالق، وإنّما القبيح كسب القبيح والاتّصاف به، والكون محلًّا له، كما أنّ تصوير الصّور القبيحة ليس قبيحًا، وإن كانت الصّور قبيحةً، بل ربّما دلّ تصوير الصّور القبيحة على كمال حذاقة الصّانع ومهارته في صنعته.

وقد شنّع المعتزلة على الأشعريّ بأنّ قدرة العبد لمّا لم تكن مؤثّرةً فتسميتها قدرةً مجرّد اصطلاحٍ، فإنّ القدرة صفةٌ تؤثّر في المقدور على وفق الإرادة، وبأنّ الفرق بين القدرة والعلمٍ بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم.

والجواب أنّ القدرة لا تستلزم التّأثير، بل ما هو أعمّ منه ومن الكسب **(إذ**

---

(1) وقد يُقال أنّ إرادة الله تعالى لأفعال العباد بناءً على أكسابهم واختياراتهم التي علمها الله في الأزل.

ليس من ضرورة تعلّق القدرة بالمقدور أن يكون) ذلك التّعلّق بالاختراع والتّأثير **(فقط)** كما زعموا **(إذ قدرة الله تعالى في الأزل كانت متعلّقةً بالعالم)**[1] بمعنى أنّه كان يصحّ منه إيجاده وتركه **(ولم يكن الاختراع)** والتّأثير في وجود العالم **(حاصلًا)** في الأزل **(بها)** بذلك التّعلّق[2]، وإلّا لزم قدم الحوادث **(وهي عند الاختراع)** فيما لا يزال **(متعلّقةٌ به)**[3] أي بالعالم **(نوعًا آخر من التّعلّق)** وهو التّأثير بالفعل **(فبهذا)** البيان **(يظهر أنّ تعلّق القدرة ليس مخصوصًا بحصول المقدور بها)** وإلّا لما جاز تخلّف الحصول عن تعلّقها.

(1) تعلّقًا صلاحيًا أزليًّا.

(2) بجميع النّسخ: بتلك.

(3) تعلّقًا تنجيزيًّا.

الأصل الثّالث

في بيان أنّ إرادته تعالى تعمّ جميع الكائنات

فإنّهم اختلفوا في إرادة الله تعالى للكائنات، فذهب المعتزلة إلى أنّ الشّرور والمعاصي غير مرادةٍ لله تعالى، وأنّه يريد من الكافر الإيمان وإن لم يقع، لا الكفر وإن وقع، وكذا يريد من الفاسق الطّاعة لا المعصية.

وذهبت الأشاعرة إلى (**أنّ فعل العبد وإن كان كسبًا للعبد فلا يخرج عن كونه مرادًا لله تعالى**) فإنّ إرادته متعلّقةٌ بكلّ كائنٍ، غير متعلّقةٍ بما ليس بكائنٍ (**فلا يجري في**) عالمي (**الملك**) والشّهادة و(**الملكوت**) الغائبة عنّا (**طرفة عينٍ ولا فلتة خاطرٍ**) أي فجأة خاطرٍ في القلب (**ولا لفتة**) أي التفات (**ناظرٍ، إلّا بقضاء الله**) أي إيجاده وخلقه مع زيادة إحكامٍ، قال تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ﴾[1] أي خلقهنّ خلقًا إبداعيًّا (**وقَدَره**) أي وتقديره وتحديده كلّ مخلوقٍ بحدّه الذي يوجد من حسنٍ وقبحٍ ونفعٍ وضرٍّ، وما يحويه من زمانٍ ومكانٍ، وما يترتّب عليه من ثوابٍ وعقابٍ، وقد يُطلق القضاء على الإرادة الأزليّة والعناية الإلهيّة المقتضية لنظام الموجودات على ترتيبٍ خاصٍّ، والقدر على تعلّق تلك الإرادة بالأشياء في أوقاتها، ولو حمل على هذا المعنى لكان قوله (**وبإرادته ومشيئته**) تأكيدًا.

والتّحقيق أنّ القضاء هو الحكم الكليّ الإجماليّ الإلهيّ على أعيان الموجودات بأحوالها من الأزل إلى الأبد، مثل الحكم بأنّ كلّ نفسٍ ذائقة الموت، والقدر هو تفصيل هذا الحكم بتعيين الأسباب وتخصيص إيجاد الأعيان بأوقاتٍ وأزمانٍ بحسب قابليّتها واستعداداتها المقتضية للوقوع فيها[2]، وتعليق كلّ حالٍ من أحوالها بزمانٍ معيّنٍ وسببٍ مخصوصٍ، مثل الحكم بموت زيدٍ في اليوم الفلانيّ بالمرض الفلانيّ،

---

(1) [سورة فصلت:12].

(2) لا تحقّق للأعيان في العدم، بل الله تعالى جاعل الأعيان بماهيّاتها، فلا استعداد ثابتٌ للأعيان قبل إيجاد الله إيّاها، لإمكان كلّ ما سوى الله تعالى.



قال الله تعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٖ مَّعۡلُومٖ ﴾ (1).

فالقضاء تابعٌ لعلمه تعالى بالأعيان الثّابتة، وذلك العلم تابعٌ لنفس تلك الأعيان، على معنى أن لا أثر للعلم الأزليّ في المعلوم بإثبات أمرٍ له لا يكون ثابتًا، أو بنفي أمرٍ عنه يكون ثابتًا، بل علمه تعالى بالمعلوم على وجهٍ يكون هو في حدّ ذاته على ذلك الوجه، فلا أثر ولا سراية للعلم في المعلوم بوجهٍ ما، والأعيان الثّابتة صورٌ ونسبٌ وشؤونٌ لحضرة الحقّ(2)، والشّؤونات الذّاتيّة له تعالى مقدّسةٌ عن قبول التّغيّر أزلًا وأبدًا، فالأعيان التي هي ظلالها وصورها يمتنع أن يتغيّر عن الأحكام التي هي عليها في حدّ نفسها، فحكمه تعالى ليس إلّا بمقتضى قابليّتا وموجب استعداداتها، فكلّ ما يطلبونه بلسان الاستعداد من جناب الملك المنّان يعطيه بلا زيادةٍ ولا نقصانٍ من درجات السّعادة ودركات النّيران، ﴿وَمِن كُلِّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَا زَوۡجَيۡنِ ﴾ (3).

(منه الخير) كلّه **(والشّرّ والنّفع والضّرّ والإسلام والكفر والعرفان)** بالله وصفاته **(والنّكر و)**الإنكار **(والفوز)** بسعادة الدّارين **(والخسران)** في الدّنيا والآخرة **(والغواية)** أي الضّلالة **(والرّشد)** أي الهداية **(والطّاعة)** له ولرسوله، والعصيان والشّرك بالله، والإيمان به، أي الكلّ من الله تعالى بحسب الوجود، كما يفصح عنه قوله تعالى: ﴿قُلۡ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ﴾(4)، لكنّ النّقائص والشّرور ليست إلّا من قصور القوابل وضيق حوصلة قابليّتها واقتضاء الأعيان الثّابتة إيّاها، كما قال تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَ ﴾ (5).

والسّرّ في ذلك أنّ الأحوال التي عليها واحدٌ من أفراد الممكنات على تعاقبها وتواليها من مقتضيات نشأة ذلك الفرد وعينه الثّابتة، بحيث لا يمكن أن يكون

---

(1) [سورة الحجر:21].

(2) هذا ميلٌ من المؤلّف لكلام أصحاب وحدة الوجود، وهو باطلٌ، بل كلّ ما سوى الله تعالى حادثٌ وهو فعله.

(3) [سورة الذاريات:49].

(4) [سورة النساء:78].

(5) [سورة النساء:79].

أكمل ممّا هو عليه أو أنقص منه في كلّ حالٍ من أحواله، وإن لم يظهر عليها وجه لزومه[1]، فكما أنّ الأربعة لا يكون إلّا زوجًا، كذلك لا يمكن أن يكون كلّ شخصٍ في الحال التي هو عليها على صفةٍ أن يكون على أكمل منها أو أنقص[2]، فالواجب يظهر بنور الفيض الوجوديّ ما هو مستكنٌّ في قابليّته، إلّا أنّ الخير هو جهة الوجود، والشّر هو جهة العدم، والوجود مستفاضٌ منه تعالى، والعدم إنّما هو مقتضى الفطرة الإمكانيّة، فكلّ خيرٍ وكمالٍ هو من فيض فضله تعالى، وكلّ شرٍّ ونقصٍ هو من طبيعة الممكن، ولهذا قال رسول الله ﷺ: (الخير كلّه بيديك، والشّرّ ليس إليك)[3].

مع أنّ الكلّ منه خلقًا، ومن هذا يتنبّه على سرٍّ سرى في قوله تعالى -حكايةً عن نفر الجنّ- ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِيٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا﴾[4]، حيث أتى عند ذكر إرادة الشّرّ بصيغة المجهول تحاشيًا عن نسبتها إليه تعالى، وعند ذكر إرادة الخير بصيغة المعلوم والتّصريح بنسبتها إليه تعالى[5].

فتلخّص من هذا أنّ الثّواب والعقاب من لوازم الفعل ومقتضيات العين الثّابت، كما أنّ السّقمونيا مسهّلٌ، والسّمّ قاتلٌ، وما ظلمهم الله، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون[6]، فلا تلوموني ولوموا أنفسكم[7].

---

(1) يظهر أنّ المؤلّف هنا يذهب إلى القول بأنّ الأعيان ثابتةٌ ومتعيّنةٌ في العدم، وأنّ وجود العالم على ما هو عليه الآن واجبٌ، وقد سبق التّعليق على المسألة في الأصل الأوّل من الرّكن الأوّل عند كلام الشّارح على قوله تعالى: (لا تبديل لخلق الله).

(2) وهذا باعتبار تعلّق علم الله مسلّمٌ، لكنّه يكون واجبًا بالغير، وكلامنا على ما هو عليه في ذاته، إذ العقل حاكمٌ ضرورةً بجواز كونه على خلاف ما هو عليه من كمالٍ ونقصانٍ.

(3) صحيح مسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدّعاء في صلاة اللّيل وقيامه.

(4) [سورة الجن:10].

(5) بل هو من باب الأدب مع الله تعالى، قال تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [سورة النساء:78].

(6) إشارةٌ إلى الآية: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ كَذَٰلِكَ فَعَلَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَمَا ظَلَمَهُمُ ٱللَّهُ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [سورة النحل:33].

(7) اقتباسٌ من الآية: ﴿وَقَالَ ٱلشَّيْطَٰنُ لَمَّا قُضِيَ ٱلْأَمْرُ إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ ٱلْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ

(**لا رادّ لقضائه**) المحتّم المبرم (**ولا معقّب لحكمه**) لأنّه القاهر فوق عباده(1)، فهو الحاكم على الإطلاق، له الحُكم وإليه ترجعون(2) (**يضلّ من يشاء ويهدي من يشاء**)(3) لما أنّ الصّفات الإلهيّة بأسرها يقتضي ظهورها في مظاهر الأكوان وبروزها في مجالي الأعيان(4)، فالأسماء الجماليّة كاسم الهادي والمعزّ يتجلّى في مجالي نشأة المهتدين من المؤمنين والأبرار، والأسماء الجلاليّة كاسم المضلّ والمذلّ يظهر في مظاهر الضّاليّن من المشركين والكفّار.

فهو تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ويختار، و(**لا يسئل عمّا يفعل**) أي لا يليق بالعباد المتعبّدين ولا يصحّ منهم أن يسألوا عن لمّيّة فعله لعظمته وقوّة سلطانه وتفرّده بالألوهيّة والسّلطنة الذاتيّة، ولقصورهم عن الاهتداء إليها، لأنّهم لانهماكهم في عالم الحسّ إنّما يعلمون ظاهرًا من الحياة الدّنيا(5)، ذلك من مبلغهم من العلم(6).

(**وهم يسئلون**)(7) عمّا يفعلون، لأنّهم مملوكون مستعبدون، لم يخلقوا عبثًا ولم يتركوا سدًى، بل تعلّق بكلٍّ من أعمالهم الظّاهرة والباطنة حكمٌ من قبل خالقهم،

فَأَخۡلَفۡتُكُمۡۖ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيۡكُم مِّن سُلۡطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوۡتُكُمۡ فَٱسۡتَجَبۡتُمۡ لِيۖ فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوٓاْ أَنفُسَكُمۖ مَّآ أَنَا۠ بِمُصۡرِخِكُمۡ وَمَآ أَنتُم بِمُصۡرِخِيَّ إِنِّي كَفَرۡتُ بِمَآ أَشۡرَكۡتُمُونِ مِن قَبۡلُۗ إِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾ [سورة إبراهيم:22].

(1) إشارةٌ إلى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦۚ وَهُوَ ٱلۡحَكِيمُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ [سورة الأنعام:18].

(2) إشارةٌ إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَدۡعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَۘ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ لَهُ ٱلۡحُكۡمُ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾ [سورة القصص:88].

(3) إشارةٌ إلى قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَلَتُسۡـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ [سورة النحل:93].

(4) يستحيل تلبّس القديم بالحادث الممكن، بل إنّ العالم هو أثرٌ عن الله بقدرته.

(5) إشارةٌ إلى قوله تعالى: ﴿يَعۡلَمُونَ ظَٰهِرٗا مِّنَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَهُمۡ عَنِ ٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ غَٰفِلُونَ﴾ [سورة الروم:7].

(6) إشارةٌ إلى قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مَبۡلَغُهُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِمَنِ ٱهۡتَدَىٰ﴾ [سورة النجم:30].

(7) إشارةٌ إلى قوله تعالى: ﴿لَا يُسۡـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ وَهُمۡ يُسۡـَٔلُونَ﴾ [سورة الأنبياء:23].

فيحاسبون ويسألون (**ويدلّ عليه**) أي على ما ذُكر من أنّ إرادته تعالى متعلّقةُ بكلّ كائنٍ، وغير متعلّقةٍ بما ليس بكائنٍ، خلافًا للمعتزلة، حيث ذهبوا إلى أنّ بعض ما أراده لم يكن -كإيمان الكافر-، وبعض ما كان لم يرده -ككفره- (**من النّقل قول الأمّة قاطبةً**) أي جميعًا (**ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن**) هذه العبارة مأثورةٌ عن النّبيّ ﷺ[1]، وجه دلالته على ما ذكر أنّ المقدّمة الأولى تنعكس بعكس النّقيض إلى: كلّ ما لم يكن لم يشأ الله، وأنّ المقدّمة الثّانيّة تنعكس بذلك العكس إلى: كلّ ما يكون فهو ما شاء الله، فكلّ كائنٍ مراد الله بحكم عكس نقيض المقدّمة الثّانية، وما ليس بكائنٍ ليس بمرادٍ بحُكم عكس نقيض الأولى، فثبت المطلوب بكلا جزئيه، وفي الخبر دلالةٌ أيضًا على أنّ الأعدام الأزليّة ليست بالإرادة، حيث قيل: ما لم يشأ لم يكن، ولم يقل: ما شاء لم يكن.

(**و**)يدلّ عليه أيضًا (**قوله تعالى: ﴿لَّوۡ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا﴾[2]**) أي: لو شاء هداية النّاس لهداهم جميعًا بالتّوفيق لها والحمل عليها، ولكن شاء هداية قومٍ وضلال آخرين، حسبما اقتضته استعداداتهم الأزليّة وقابليّاتهم اللّازمة لذواتهم بحسب التّجليّ الأوّل المسمّى بالفيض الأقدس[3] الذي هو لوح القضاء الإلهيّ[4].

(**و**)أيضًا يدلّ عليه (**قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شِئۡنَا لَأٓتَيۡنَا كُلَّ نَفۡسٍ هُدَىٰهَا﴾**) أي ما

---

(1) الأسماء والصّفات للبيهقي: باب ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. 1/ 420.

(2) [سورة الرعد:31].

(3) قال الجرجانيّ: «الفيض الأقدس: هو عبارةٌ عن التّجلّي الحسّيّ الذّاتيّ الموجب لوجود الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلميّة، ثم العينيّة»، التّعريفات ص169.

(4) قال الجرجانيّ: «اللّوح: هو الكتاب المبين والنّفس الكلّيّة، فالألواح أربعةٌ: لوح القضاء السّابق على المحو والإثبات، وهو لوح العقل الأول، ولوح القدر، أي لوح النّفس النّاطقة الكلّيّة التّي تفصّل فيها كليّات اللّوح الأوّل ويتعلّق بأسبابها، وهو اللّوح المحفوظ، ولوح النفس الجزئيّة السّماويّة التي ينتقش فيها كلّ ما في هذا العالم بشكله وهيئته ومقداره، وهو المسمّى بالسّماء الدّنيا، وهو بمثابة خيال العالم، كما أن الأوّل بمثابة روحه، والثّاني بمثابة قلبه، ولوح الهيولي القابل للصّور في عالم الشّهادة»، التّعريفات ص193-194. وكلّ هذا الكلام ما أنزل الله به من سلطانٍ، والصّحيح أن يقول: حسبما رجّحه الله باختياره بناءً على اختيارهم وأكسابهم.

تهتدي به إلى طريق النّجاة من النّار، وتمام الآية: ﴿وَلَٰكِنۡ حَقَّ ٱلۡقَوۡلُ مِنِّي﴾ أي: ثبت قضائي على مقتضى الحكمة ﴿لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ﴾[1] لأنّ جهنّم مرتبةٌ من مراتب الوجود، ولا يجوز في الحكمة تعطيلها وإبقاءها في كتم العدم[2].

(**ويدلّ عليه من جهة العقل أنّ المعاصي والجرائم**) والشّرور والقبائح (**إن كان الله يكرهها ولا يريدها**) عن العباد (**وإنّما هي جاريةٌ**) واقعةٌ (**على وفق إرادة إبليس لعنه الله**) على ما زعمت المعتزلة، بناءً على ظاهر بعض النّصوص مثل: ﴿وَلَقَدۡ أَضَلَّ مِنكُمۡ جِبِلّٗا كَثِيرًا﴾[3] (**مع أنّه عدوّ الله**) لكفره واستنكافه عن امتثال أمره تعالى وإساءته الأدب بنسبة ذنبه إليه تعالى في قوله: ﴿بِمَآ أَغۡوَيۡتَنِي﴾ [4] (**فالجاري**) أي فيلزم أن يكون الواقع من أفعال العباد (**على وفق إرادة العدوّ أكثر من الجاري على وفق إرادته تعالى**) وشناعة هذا لا يخفى، لأنّه يستلزم العجز والمغلوبيّة.

[وقد] حُكي عن عمرو بن عبيد المعتزليّ أنّه قال: ما ألزمني أحدٌ مثل ما ألزمني مجوسيٌّ كان معي في السّفينة، فقلتُ له: لمَ لا تسلم؟ فقال: إن الله لم يرد إسلامي، فإذا أراد الله إسلامي أسلمت، فقلت للمجوسيّ: إنّ الله يريد إسلامك، ولكنّ الشّياطين لا يتركونك، فقال المجوسيّ: أنا أكون مع الشّريك الأغلب[5].

وحُكي أنّ القاضي عبد الجبّار من كبار المعتزلة دخل على الصّاحب بن عبّاد وعنده الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، فلمّا رأى الأستاذَ قال على سبيل التّعريض: سبحان من تنزّه عن الفحشاء، فقال الأستاذ على الفور: سبحان من لا

---

(1) [سورة السجدة:13].

(2) لا يجب على الله فعل شيءٍ ولا تركه، وإلّا لزم انقلاب حقيقة الممكن واجبًا أو مستحيلًا، وهو باطلٌ، فلا يجب عليه إيجاد جنّةٍ ولا نارٍ، بل يجوز عليه عدم خلقهما تعالى، فهو الفاعل المختار.

(3)[سورة يس:62].

(4)[سورة الحجر:39].

(5) المطالب العالية 9/ 150.

يجري في ملكه إلّا ما يشاء(1).

وحُكي أيضًا أنّ شخصًا قال: إنّي أملك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق أمتي، فقال عليٌّ رضي الله عنه: أتملكها دون الله أو مع الله؟ فإن قلتَ أملكها دون الله فقد أثبتّ دون الله مالكًا، وإن قلتَ أملكها مع الله فقد أثبتّ له شريكًا(2)، انتهى.

والمعتزلة للتّفصّي عن هذا قالوا: لا يريد الله تعالى من العباد إيمانهم مثل إرادة قسرٍ وإلجاءٍ بأن يريد قسرهم وإلجاءهم على فعل الطّاعات، بل يريد إرادةً تفويضيّةً، بأن يريد منهم إيمانهم رغبةً واختيارًا، كالملك إذا أراد من قومه أن يدخلوا داره رغبةً فلم يدخلوا، فلا نقض ولا مغلوبيّة.

والجواب: أنّ عدم وقوع هذا المراد نقصٌ ومغلوبيّةٌ، ولا أقلّ من الشّناعة.

(**فليت شعري، كيف يجترئ المسلم أن يردّ ملك الجبّار**) ومعنى الجبّار: حامل العباد على ما يشاء، بحيث لا انفكاك لهم عمّا يشاء من الأخلاق والأعمال والأرزاق والآجال، ولهذا وصفه بقوله (**ذي الجلال والإكرام إلى رتبةٍ لو ردّت إليها رياسة**) أحقر الرّؤساء، مثل (**زعيم ضيعةٍ لاستنكف عنها**) أي عن تلك الرّياسة.

(**إذ لو كان ما يستمرّ**) مرادًا (**لعدوّ الزّعيم في القرية أكثر**) وقوعًا (**ممّا يستمرّ له، لاستنكف**) هذا الزّعيم (**من زعامته وتبرّأ عن ولايته**) ولم يرض هذه المغلوبيّة والعجز، وقلّة وقوع مراده في محلّ رياسته.

(**والمعصية هي الغالبة على الخلق**) إذ قليلٌ من عباد الله الشّكور(3).

(**وكلّ ذلك المذكور**) من المعصية الغالبة (**جارٍ**) وواقعٌ (**عند**) المعتزلة (**المبتدعة**) ومن يحذو حذوهم (**على خلاف إرادة الحقّ**) إذ أراد من الكلّ الإيمان والطّاعة عندهم (**وهذا غاية الضّعف و**)نهاية (**العجز**) يستنكف عنه أربابٌ متفرّقون (**تعالى**) وتقدّس (**ربّ الأرباب عن قول الظّالمين علوًّا كبيرًا**).

---

(1) المطالب العالية 9/ 151.

(2) المطالب العلية 9/ 149.

(3) ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سورة سبأ:13]، وورد بهامش أ، ج: الشّكر الإتيان بجميع الواجبات، على ما صرّح به المحقّقون.

ثمّ نقول: (**مهما ظهر**) بالبرهان وتبيّن (**أنّ أفعال العباد مخلوقةٌ لله تعالى**) واقعةٌ بتأثير قدرته القديمة وحدها (**صحّ أنّها مرادةٌ له تعالى**) إذ القدرة إنّما تؤثّر على وفق الإرادة، فتأثير القدرة يستلزم الإرادة، ولا يخفى أنّ هذا دليلٌ تحقيقيٌّ لا إلزاميٌّ، لأنّ الخصم لا يقول بتأثير قدرته تعالى في أفعال العباد، بل النّزاع في أنّ أفعال العباد هل هي مرادةٌ لله تعالى أم لا متفرّعٌ على النّزاع في أنّها مخلوقةٌ لم تعالى أو لا.

ثمّ إنّ المعتزلة زعموا أنّ الإرادة مدلول الأمر ولازمه، وعدم الإرادة مدلول النّهي ولازمه، فجعلوا إيمان الكافر مرادًا لكونه مأمورًا به، وكفره غير مرادٍ لكونه منهيًّا عنه.

ونحن نقول: إيمان الكافر غير مرادٍ وإن كان مأمورًا به، وكفره هو المراد وإن كان منهيًّا عنه.

(**فإن قيل: كيف ينهى الله عمّا يريد**) ككفر الكافر[1] (**وكيف يأمر بما لا يريد**) كإيمانه.

(**قلنا:**) لا نسلّم أنّ الأمر يستلزم الإرادة، والنّهي عدم الإرادة، إذ (**الأمر غير الإرادة، ولذلك**) ينفكّ عن الإرادة، كما (**إذا ضرب السّيّد عبده فعاتبه السّلطان، فاعتذر**) السّيّد إلى السّلطان (**بتمرّد عبده عليه**) ومخالفته له (**فكذّبه السّلطان**) وتواعده بعقابه على ضرب عبده من غير تمرّدٍ عليه ومخالفته له (**فأراد**) السّيّد (**إظهار**) حجّته وتمهيد عذره بعصيان العبد له بحضور السّلطان (**بأن يأمر العبد بفعلٍ ويخالفه بين يديه**) أي السّلطان (**فقال**) السّيّد (**له اسرج هذه الدّابة بمشهدٍ**) متعلّق بقال، أي أمره بهذا بمحضرٍ (**من السّلطان، فهو يأمر بما لا يريد امتثاله**) والإتيان به، لأنّ مقصود السّيّد ظهور عصيانه ومخالفته عند السّلطان (**ولو لم يكن آمراً بما كان عذره عند السّلطان متمهّدًا**) لعدم ظهور مخالفته عنده (**ولو كان مريدًا لامتثاله له**) لأمره (**لكان مريدًا لهلاك نفسه**) إذ يصبح مصدّقًا لتكذيب السّلطان (**وهو**) أي كونه مريدًا لهلاك نفسه (**محالٌ**) إذ العاقل لا يلقي بنفسه إلى التّهلكة.

واعترض عليه بأنّ الموجود في هذه الصّورة صيغة الأمر لا حقيقته، إذ لا

(1) أ، ب: كإيمان الكافر.

طلب فيها أصلًا كالإرادة قطعًا، والتّحقيق أنّ الأمر قسمان:

- إيجاديٌّ وتكوينيٌّ وهو كلمة كن، أعني سرعة نفاذ القدرة في المقدور[1]، ويلزمه الإرادة ووقوع المأمور، ويعمّ سائر الكائنات، ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [سورة يس:82].
- وإيجابيٌّ وتشريعيٌّ تدوينيٌّ، وهو صيغة افعل، وعليه مدار الثّواب والعقاب.

فإذا توافق الأمران بأن يُقال للعبد مثلًا صلّ، وتعلّقت القدرة بإيجاد الصّلاة فيه، تحقّقت الطّاعة والانقياد، وإذا تخالفها -كما إذا لم تتعلّق القدرة بإيجادها في هذه الصّورة- تحقّقت المعصية والمخالفة.

فإن قلتَ: أيّ سرٍّ في الأمر بفعلٍ مع إيجاد الفعل المأمور في بعض المأمورين فيتّصف بالطّاعة، وعدم إيجاده في بعضٍ آخر فيتّصف بالمعصية.

قلنا: إنّ الله سبحانه وتعالى هو الجواد المطلق والفيّاض[2] على الحقّ، لكنّه ما يعطي إلّا ما يسأله القابل بلسان الاستعداد، والعباد متفاوتون في ذلك، فبعضهم يسأله بلسان استعداده إيجاب الفعل وإيجاده فيه، وهو جملة الطّائعين، وبعضهم يسأله بلسان استعداده إيجاب الفعل عليه لا إيجاده، وهو من جملة العاصين،

(1) وإنّما قلنا ذلك لأنّ الكلام كاشفٌ لا مؤثّرٌ، وكلمة 'كن' الحادثة إن حدثت بلا سبق 'كن' أخرى، فليكن العالم حادثًا بلا كُن، وإلّا -بأن كانت حادثةً بـ'كن' أخرى- للزم التّسلسل، ثمّ 'كن' خطابٌ للعالم في حالة العدم أم الوجود؟ فإن كان في حالة العدم، فالمعدوم لا يفهم الخطاب، وإن كان في حالة الوجود فالكائن كيف يُقال له كُن؟

وقد أجاد الإمام الغزاليّ حيث قال: «فهؤلاء حقّهم أن يسترزقوا الله عقلًا، فهو أهمّ لهم من الاشتغال بالنّظر ... فانظر ماذا يفعل الله تعالى بمن ضلّ عن سبيله، فقد انتهى ركاكة عقولهم إلى أن لم يفهموا المعنيّ بقوله تعالى (إذا أردناه أن نّقول له كن فيكون) وأنّه كنايةٌ عن نفاذ القدرة وكمالها، حتّى انجرّ بهم إلى هذه المخازي، نعوذ بالله من الخزي والفضيحة يوم الفزع الأكبر»، الاقتصاد في الاعتقاد ص213.

(2) إطلاق هذه الكلمة على الله إن قُصِد بها معنى الإيجاب فهو غير جائزٍ لفظًا ومعنًى، وإن قُصِد بها معنًى لا يُنافي اختيار الله تعالى فاللّفظ ممنوعٌ لإيهامه.

فليست الطّاعة والمعصية إلّا من مقتضيات عين العبد[1]، وهذا هو سرّ القدر الذي إذا ظهر يوم تبلى السّرائر لا يلومنّ أحدٌ إلّا نفسه.

ثمّ إنّ المصنّف قدّس سرّه لم يتعرّض لمغايرة النّهي لعدم الإرادة، لأنّها يعلم من مقايسة الأمر، لأنّه قد ينهى الرّجل عمّا يريده فيما إذا ضرب عبده لمخالفته بفعل ما ينهاه، فإنّه ينهاه وهو يريد أن يفعل المنهيّ ليظهر عذره عند من يلومه.

---

(1) قال الشّيخ مصطفى صبري: «القول بالاستعداد الذّاتيّ للإنسان من غير أن يوجد معطٍ يعطيه إيّاه ... قولٌ بالطّبيعة المستغنية عن الإله الخالق، فهو خروجٌ عن مسلك الدّيانة ... وثانيًا أنّ في معاقبة الله عباده المسيئين ... يلزم أن يكون العباد معذورين فيما فعلوا بدافع تلك الماهيات السيّئة التي لا يقدرون على تغييرها مهما أرادوا ذلك، أعني أنّ أفعال العباد على هذه النّظريّة تخرج من جبر الله وتدخل تحت جبر الطّبيعة، وجبرها أشدّ وأقسى، لا ينجو الإنسان من شرّه ولا تنفعه هداية الله وتوفيقه...هذا المذهب فضلًا عن مخالفته لما عليه المتصوّفة من سلب العباد كلّ شيءٍ حتّى الإرادة والاختيار، وردّه إلى الله -أعني مذهب الجبر المعروف-، فنفي التّأثير في أفعال العباد من الله وإثباته للطّبيعة والاستعداد ممّا لا محلّ له في مذاهب الإسلام».موقف البشر تحت سلطان القدر ص275-277.

الأصل الرّابع

أنّ الله تعالى متفضّلٌ بالخلق والاختراع

في بيان (**أنّ الله تعالى**) خلق الخلائق وكلّفهم بالشّرائع بإرسال الرّسل وإنزال الكتب.

لأنّه (**متفضّلٌ**) ومبتدئٌ بالنّعم قبل الاستحقاق، ومتفضّلٌ عليهم (**بالخلق والاختراع، ومتطوّلٌ**) محسنٌ، أحسن (**بتكليف العباد**) بما لا يستقلّ به مجرّد عقولهم، ويحتاجون إليه في تحصيل كمالاتهم العلميّة والعمليّة (**ولم يكن الخلق**) ولا (**التّكليف واجبًا عليه**) تعالى حتّى يكون خلقه وتكليفه أداءً لما وجب عليه لا تفضّلًا وإحسانًا.

(**وقال المعتزلة: وجب عليه ذلك**) المذكور (**لما فيه من مصلحة العباد**) أي لما أنّ خلقهم ثمّ تكليفهم مشتملٌ على مصلحتهم لا تحصل تلك المصلحة بدونه، وهي استحقاق التّعظيم، فإنّ التّفضّل بالتّعظيم من غير استحقاق قبيحٍ لا يجوز عليه تعالى.

(**و**)نحن نقول في جوابهم: (**هو**) أي الوجوب على الله (**محالٌ، إذ هو**) لا غيره الحاكم (**الموجب**) للواجبات (**والآمر**) بالمأمورات (**والنّاهي**) عن المنهيّات، فهو الرّامي لسهام الواجبات نحو هدف المكلّفين (**فكيف يتهدّف**) ويصير هدفًا (**لإيجابٍ عليه أو يتعرّض**) ويصير معرّضًا (**للزومٍ**) عليه (**وخطابٍ**) يتعلّق بأفعاله بالاقتضاء أو التّخيير.

(**والمراد**) أي والمحال أنّ المراد (**بالواجب أحد أمرين: إمّا الفعل الذي في تركه ضررٌ**) للتّارك (**إمّا**) ضررٌ (**آجلٌ**) يلحقه في الآخرة (**كما يُقال: يجب على العبد أن يطيع الله تعالى**) ورسوله، فإنّ معناه أنّه لو ترك هذه الطّاعة لَعُوقِب في الآخرة (**أو**) في تركه (**ضررٌ عاجلٌ**) يلحقه قبل يوم القيامة (**كما يُقال: يجب على العطشان أن يشرب**) الماء (**حتّى لا يموت**) فإنّ في ترك الشّرب مخافة الموت الذي هو ضررٌ عاجلٌ، وهذا المعنى الأوّل هو ما يُقال: الواجب ما يستحقّ تاركه الذّمّ عاجلًا والعقاب آجلًا.

(**وإمّا أن يُراد به**) أي بالواجب الشّيء (**الذي يؤدّي عدمه**) وانتفاءه (**إلى محالٍ**)، وهذا هو الأمر الثّاني (**كما يُقال: وجود المعلوم**) أي الثّابت في علمه تعالى (**واجبٌ**[1]**، إذ عدمه يؤدّي إلى المحال، وهو أن يصير العلم**) الإلهيّ (**جهلًا**) غير مطابقٍ للواقع، تعالى الله عن ذلك.

وإذ تقرّر أنّ لفظ الواجب يُطلق على معنيين (**فإن أراد الخصم**) المعتزليّ (**بأنّ الخلق**) ثمّ التّكليف (**واجبٌ على الله بالمعنى الأوّل، فقد عرّضه**) أي جعله عرضةً (**للضّرر**) وهو محالٌ، لأنّه الحاكم على الإطلاق والمتصرّف كيف يشاء، فلا يتوجّه إليه الذّمّ، بل هو المحمود على فعاله والقاهر فوق عباده، فمن يقدر على إضراره.

(**وإن أراد**) الخصم (**به**) أي بالواجب في حقّه تعالى (**المعنى الثّاني، فهو مسلّمٌ**) نحن أيضًا نقول به ولا نمنعه (**إذ بعد سبق العلم**) الإلهيّ بوجود شيءٍ (**لا بدّ من وجود**) ذلك (**المعلوم**) لئلّا يكون علمه تعالى على خلاف ما عليه الوجود في نفسه، والخلق والتّكليف أيضًا كذلك لسبق العلم الأزليّ بهما، ولا نزاع في ذلك.

فحاصل الكلام أنّ الخصم زعم أنّهم متفرّدون بالقول بوجوب بعض الأشياء على الله، فإن أراد بالواجب المعنى الأوّل فيستحيل عليه تعالى، وإن أراد المعنى الثّاني فلم يتفرّد به أحدٌ لأنّه مسلّمٌ عند الكلّ.

(**وإن أراد به معنًى ثالثًا، فهو غير مفهومٍ**) لنا، فلا بدّ من تصويره حتّى نتكلّم في صحّته وفساده[2].

فإن قلتَ: هاهنا معنًى ثالثٌ اختاره بعض الصّوفيّة والمتكلّمين، وهو ما قدّر الله على نفسه أن يفعله ولا يتركه، وإن كان تركه جائزًا، وبه يشعر ظاهر الآيات والأحاديث، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم﴾[3]، وقال: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾[4]، وقال عليه السّلام حاكيًا عن الله تعالى: (يا عبادي، إنّي

---

(1) لغيره.

(2) وقد قيل: الحُكم على الشّيء ردًّا وقبولًا فرعُ كونه معقولًا، والحُكم على الشّيء فرع تصوّره.

(3) [سورة الغاشية:26].

(4) [سورة الأنعام:54].

حرّمت الظّلم على نفسي)[1]، فلعلّ الخصم أراد هذا المعنى.

قلتُ: أوّلًا، هذا المعنى أيضًا لم يتفرّدوا به، وثانيًا، أنّه إن قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينافي ما صرّح به في تعريفه من جواز التّرك، وإن لم يقل به فات معنى الوجوب، إذ حينئذٍ يكون محصّله أنّ الله تعالى لا يترك بمقتضى جري العادة، وذلك ليس من الوجوب من شيءٍ، بل يكون إطلاق الوجوب عليه مجرّد اصطلاح.

(و)أيضًا **(قوله)** أي قول الخصم **(يجب)** الخلق والتّكليف **(لمصلحة عباده، كلامٌ فاسدٌ)** وتخيّلٌ كاسدٌ **(فإنّه إذا لم يتضرّر)** الله تعالى، حيث لم يتصوّر في حقّه التّضرّر **(بترك مصلحة العباد، لم يكن للوجوب في حّقه تعالى معنًى)** إذ جواز التّرك مفوّتٌ لمعنى الوجوب.

(ثمّ مصلحة العباد) التي يوجبون على الله تعالى رعايتها **(كانت في أن يخلقهم في الجنّة)** التي هي دار التّعظيم والتّسليم، لا لغو فيها ولا تأثيم **(فأمّا أن يخلقهم في دار البلايا)** والمحن **(ويعرّضهم للخطايا)** والفتن **(ثمّ يهدفهم لخطر العقاب)** في الآخرة **(وهول)** المحشر و**(العرض والحساب)** لدى ربّ الأرباب **(فما في ذلك)** المذكور من الخلق في دار البلايا والتّعريض للخطايا ثمّ التّهديف للعقاب **(غبطةٌ)** أي شيءٌ يُغبط به ويُتمنّى **(عند ذوي الألباب)** فلِمَ ترك هذا الواجب ولم يراع هذه المصلحة.

---

(1) صحيح مسلم: كتاب البرّ والصّلة والآداب، باب تحريم الظّلم، ح(2577).

الأصل الخامس

في بيان أنّ التّكليف بما لا يُطاق هل هو جائزٌ أم لا

وتحرير المقام أنّ ما لا يُطاق على ثلاثة مراتب:

- أدناها أن يمتنع بناءً على أنّ الله تعالى علم وأراد خلافه، كإيمان الكافر وطاعة العاصي، والتّكليف بهذا جائزٌ وواقعٌ اتّفاقًا، وإلّا لم يكن الكافر والعاصي بكفره وفسقه مكلّفًا بالإيمان وترك المعصية.
- وأقصاها أن يمتنع لذاته ونفس مفهومه، كجمع الضّدّين وإعدام القديم وقلب الحقائق.
- وأوسطها أن يُمكن في نفسه ويمتنع من العبد، إمّا لعدم كونه من جنس ما يتعلّق به القدرة الحادثة، كخلق الأجسام، وإمّا لعدم كونه من نوعٍ أو صنفٍ يتعلّق به القدرة الحادثة، كحمل الجبل والطّيران في جوّ السّماء.

والتّكليف بهاتين المرتبتين غير واقع اتّفاقًا بشهادة الاستقراء، ولقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[1]، وأمّا جواز التّكليف بهما، فذهب إمام الحرمين والمصنّف -قدّس سرّه- والإمام الرّازيّ إلى (**أنّه يجوز لله تعالى أن يكلّف عباده ما لا يطيقونه**) سواءً كان ممتنعًا لذاته أو ممتنعًا من العبد عادةً (**خلافًا للمعتزلة**) فإنّهم لم يجوّزوا التّكليف بشيءٍ من المرتبتين لكونه قبيحًا عندهم، ووافقهم المحقّقون من أصحابنا في عدم جواز التّكليف بالممتنع لذاته، بناءً على أنّ التّكليف طلبٌ، وهو يتوقّف على تصوّر المطلوب ثابتً، ويستحيل تصوّر الممتنع ثابتًا، لأنّ الانتفاء مقتضى ماهيّته من حيث هي، وتصوّر الشّيء على خلاف مقتضى ذاته ليس تصوّرًا له، فإنّ تصوّر أربعةٍ ليس بزوجٍ ليس تصوّرًا للأربعة[2].

---

(1) [سورة البقرة:286].

(2) ورد بالهامش: بل الممتنع لذاته إنّما يتصوّر على أحد وجهين، إمّا منفيًّا، بمعنى أنّه ليس لنا شيءٌ موهومٌ أو محقّقٌ هو اجتماع الضّدّين، أو بالتّشبيه بمعنى أن يتصوّر اجتماع المتخالفين كالسّواد والخلاف، ثمّ يحكم بأنّ مثله لا يتصوّر من الضّدّين، وذلك كافٍ في

وبما قرّرناه من التّفصيل وتحرير محلّ النّزاع يعلم أنّ ما قاله المصنّف قدّس سرّه في إيمان أبي جهلٍ وكونه مأمورًا بالجمع بين النّقيضين ليس نصبًا للدّليل في غير محلّ النّزاع بناءً على ما توهّم من أنّ التّكليف بالممتنع لذاته ليس بجائزٍ وفاقًا.

واستدلّ المصنّف -قدّس سرّه- على ما اختاره تبعًا لإمام الحرمين من جواز التّكليف بما لا يُطاق -ممتنعًا في نفسه أو عادةً- بأنّه (**لو لم يجز ذلك، لاستحال**) من العاقل (**سؤال دفعه**) لأنّه يصير عبثًا، والعاقل يستحيل إقدامه على العبث (**وقد سألوا ذلك وقالوا**) فيما حكى الله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[1]) وقد يُقال: ليس المراد بالتّحميل هو التّكليف، بل إيصال ما لا يُطاق من العوارض إليهم، ولو سلّم، فلم لا يجوز أن لا يكونوا عالمين بعدم جوازه.

ولأنّ الوقوع دليل الجواز، فلو لم يجز لما وقع، وقد وقع (**لأنّ الله تعالى أخبر**) في كلامه (**نبيّه** ﷺ **بأنّ أبا جهلٍ**) ومن يقفوا أثره في العناد (**لا يصدّقه**) حيث قال عزّ من قائلٍ: ﴿وَسَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾[2] (**ثمّ أمره بأن يصدّقه**) عليه السّلام دائمًا (**في جميع**) ما جاء به (**من أقواله**) والحال (**أنّه كان من جملة أقواله**) التي جاء عليه السّلام به (**أنّه لا يصدّقه**) في ما جاء به (**فكيف يصدّقه**) تصديقًا دائمًا مستمرًّا (**في أنّه لا يصدّقه**) أصلًا فيما جاء به، لأنّ التّصديق المستمرّ بعدم التّصديق تصديقٌ بما علم المصدّق من نفسه خلافه، فإنّ من كان مصدّقًا كان عالمًا بتصديقه علمًا ضروريًّا وجدانيًّا، فلا يمكنه حينئذٍ التّصديق بعدم التّصديق، لأنّه يجد في باطنه خلافه وهو التّصديق، بل يكون علمه بتصديقه موجبًا لتكذيبه في الإخبار بأنّه لا يصدّق (**وهل هذا إلّا محالٌ وجوده**) وممتنعٌ تحقّقه، لأنّه جمعٌ بين النّقيضين.

وقد يُجاب عن هذا بأنّ الإيمان هو التّصديق الإجماليّ، ولا استحالة فيه، وإنّما المحال التّصديق التّفصيليّ، لأنّه مشروطٌ بالعلم بوجود هذا الخبر، وفيه أنّ الإيمان هو التّصديق إجمالًا فيما علم إجمالًا، وتفصيلًا فيما علم تفصيلًا، والحقّ ما قاله بعض

الحكم دون الطّلب.

(1) [سورة البقرة:286].

(2) [سورة يس:10].

المحقّقين من أنّه لم يكلّف إلّا بتصديق النّبيّ عليه السّلام، وأنّه ممكنٌ في نفسه ومن العبد أيضًا، إلّا أنّه لا يقع، لعلمه تعالى وإرادته خلافه وإخباره لرسوله، كإخباره لنوح بقوله: ﴿أَنَّهُۥ لَن يُؤۡمِنَ مِن قَوۡمِكَ إِلَّا مَن قَدۡ ءَامَنَ﴾ (1) لا أنّه أخبره بذلك، نعم، لو كلّف بالتّصديق بعد إخباره عليه السّلام بأنّه لا يصدّق، لكان من قبيل علم المكلّف امتناع وقوعه منه، ومثل ذلك غير واقع، لأنّه يوجب انتفاء فائدة التّكليف وهو الابتلاء، لاستحالته منه، ولذلك لو علم لسقط التّكليف، فلمّا لم يقع هذا التّكليف لم ينتهض دليلًا على الجواز(2).

---

(1) [سورة هود:36].

(2) وقد قال الفرهاريّ جوابًا عن هذا الإشكال -بعدما عدّد إجاباتٍ أخرى-: «خامسها: ما اخترناه، وهو أنّ الشّارع لم يصرّح بأنّ أبا جهلٍ لا يؤمن، بل إنّما ورد فيه آياتٌ غير مصرّحةٍ باسمه كقوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُون} [سورة البقرة:6]، وأمّا سورة المسد {تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَب} [سورة المسد:1] فإنّما يدلّ على دخوله النّار، وهو غير مخصوصٍ بالكفّار»، النّبراس ص405-406.

الأصل السّادس

في بيان أنّه اختلف في حسن الإيلام وقبحه من الله تعالى

ذهبت الأشاعرة إلى (**أنّ لله تعالى إيلام الخلق وتعذيبهم**) في الدّارين مبتدءًا به (**من غير جرمٍ**) من العبد (**سابقٍ**) على الإيلام (**ومن غير ثوابٍ لاحقٍ**) وإيصال عوضٍ بعد الإيلام (**خلافًا للمعتزلة**) فإنّهم ذهبوا إلى أنّه لا يجوز له تعالى الإيلام مبتدءًا ومن غير تعقيب العوض، بل يجب أحد الأمرين، إمّا المجازاة، بأن يكون ذلك الإيلام جزاءً لجرمٍ سبق من العبد، كألم الحدود، وإمّا المعاوضة، بأن يوصل إليه بعد الإيلام ما يكونَ عوضًا عنه، إذ لولا أحد الأمرين لزم الظّلم تعالى عنه.

ونحن نقول: الممكنات لمّا لم تكن في أنفسها موجودةً[1]، وإنّما وجودها مستندٌ إليه تعالى، لم يكن للخلق عليه حقٌّ، فإيلامهم وتعذيبهم من غير جرم وعوضٍ لا يكون ظلمًا منه تعالى، لأنّه تعالى حكيمٌ (**متصرّفٌ في ملكه، ولا يتصوّر أن يعدو**) أي يتجاوز (**تصرّفه ملكه**) لاستناد الكلّ إليه تعالى وجودًا وبقاءً، حتّى لو انقطع مدد الفيض لحظةً، لانعدم الجميع.

(**والظّلم هو عبارةٌ عن التّصرّف في ملك الغير، وهو محالٌ على الله تعالى، فإنّه تعالى لا يصادف**) في الوجود (**لغيره ملكًا حتّى يكون تصرّفه فيه ظلمًا**) إذ لا غير[2]، ضرورة أنّ الكلّ مملوكٌ له، وليس مثله كمثل من يعذّب عبده من غير جريمةٍ، فإنّ العبد ليس مخلوقًا للمالك، بل هو ومالكه سيّان في أنّهما مخلوقان له تعالى مستفيدان منه الوجود، مملوكان في الحقيقة له، فلا حقّ للمالك في العبد إلّا ما عيّنه الله.

فإن قلتَ: قد ورد في الحديث القدسيّ (يا عبادي، إنّي حرّمت الظّلم على نفسي)[3]، والتّحريم ينبئ عن الإمكان، فكيف يستحيل الظّلم على الله تعالى؟

---

(1) الصّحيح أن يُقال: لم تكن لأنفسها موجودةً، أي أنّ وجودها وتحقّقها ليس من ذاتها، بل بإيجاد الله تعالى إيّاها.

(2) لا غير يملك معه.

((3)) صحيح مسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، ح(2577).

قلت: للظّلم ثلاثة معانٍ، التّصرّف في حقّ الغير، ومجاوزة حدود الشّرع، ووضع الشّيء في غير موضعه، وكلّ من الأولين ممتنعٌ لذاته في حقّه تعالى، إذ لا حقّ للغير، ولا شارع فوقه تعالى، والثّالث ممكنٌ لكن لا يريده الله إحسانًا إلى عباده وتفضّلًا منه، فالمراد بالتّحريم على الأوليين استلزام ذاته امتناعهما، وعلى الثّالث عدم إرادته.

(**ويدلّ على جواز ذلك وجودُه**) أي وقوعه، ووقوع الشّيء أدلّ دليلٍ على جوازه، فإنّ ذبح البهائم المأكولة (**إيلامٌ لها، وما صبّ عليها من أنواع العذاب**) كتحميل الأثقال، والرّكوب مدى الأيّام واللّيالي (**من جهة الآدميّين**) والحال أنّه (**لم يتقدمّ لها جريمةٌ**) حتّى يكون تعذيبها جزاءً لها، لعدم التّكليف.

(**فإن قيل أنّ الله تعالى يحشرها**) يوم القيامة (**ويجازيها**) أي يعاوضها (**على قدر ما تقاسي**) وتحمل في الدّنيا (**من الآلام، ويجب ذلك**) الحشر للتّعويض (**على الله تعالى**) قالوا: لمّا أمر الله تعالى عباده بإيلام البهائم، إمّا أمر إيجاب كالذّبح في الهدي والكفّارة في النّذر، أو أمر ندب كالضّحايا، وجب على الله تعالى العوض، لأنّ الأمر بالإيلام يستلزم الحسن، والألم إنّما يحسن إذا اشتمل على المنافع العظيمة جدًّا.

(**فنقول**) في ردّهم: (**من زعم أنّه يجب على الله تعالى إحياء كلّ نملةٍ وطئت**) تحت الأقدام (**وكلّ بقّةٍ عرّكت**) -بالتّشديد- أي كسرت (**حتّى يثيبها على آلامها**) التي قاستها من الوطء والتّعريك (**فقد خرج**) هذا الزّاعم (**عن مقتضى الشّرع والعقل، إذ يُقال**) له: (**وصف الثّواب والحشر**) لأجله (**بكونه واجبًا عليه**) تعالى، إن كان المراد به الوجوب العقليّ، أعني المعنى الثّاني للوجوب، وهو سبق العلم به، فهو مسلّمٌ لا نزاع فيه، و(**إن كان المراد به**) الوجوب الشّرعيّ، وهو (**أنّه يتضرّر بتركه**) آجلًا أو عاجلًا (**فهو محالٌ**) في حقّه تعالى كما عرفت (**وإن أريد به غيره، فقد عرفت أنّه غير مفهومٍ**) لنا (**إذ**) كلّ معنًى غير ما ذكر فقد (**خرج عن المعاني المذكورة للواجب**) فيكون إطلاقه عليه مجرّد اصطلاحٍ، ولا مشاحّة فيه[1].

---

(1) وقد يُمنع حينها لما فيه من الإيهام، ولخلافه الاصطلاح المشهور.

الأصل السّابع

[أنّه تعالى يفعل ما يشاء بعباده]

ذهبت الأشاعرة إلى (**أنّه تعالى**) فعالٌ لما يريد (**يفعل ما يشاء بعباده**) من الهداية والإضلال (**فلا يجب عليه**) تعالى (**شيءٌ، بل لا يعقل**) أي لا يجوز عند العقل (**في حقّه الوجوب**) إذ مرجع الوجوب عقلًا أو شرعًا ما يستحقّ تاركه السّؤال واللّوم عليه عقلًا أو شرعًا، وذا لا يتصوّر في حقّه تعالى فإنه ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ لأنّه حكيمٌ لا يخلو فعله عن حكمٍ ومصالح، وإن لم نعلم، ﴿وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ لأنّهم متعبّدون، فيسأل عنهم في كلّ ما يأتون ويذرون.

واعلم أنّ معتزلة بغداد[1] ذهبوا إلى وجوب الأصلح في الدّين والدّنيا معًا، بمعنى الأوفق في الحكمة والتّدبير، سواءً كان أنفع في الدّين فقط أو في الدّين والدّنيا معًا أو لا يكون أنفع في شيءٍ منهما، ولا يرد عليهم المسألة المفروضة كما لا يخفى.

وذهبت معتزلة البصرة[2] إلى وجوب الأصلح في الدّين فقط بمعنى الأنفع، وقالوا تركه بخلٌ وسفهٌ يجب تنزيه الله تعالى عنه، والجبّائيّ[3] منهم اعتبر جانب علم الله فأوجب ما علم الله نفعه، وبعضهم لم يعتبر ذلك وزعم أنّ من علم الله

---

(1) ومن أشهرهم: بشر بن المعتمر، عيسى المردار، الجعفران، محمّد الإسكافي، عبد الرّحيم الخيّاط، عبد الله الكعبي. يُنظر: معتزلة البصر وبغداد.

(2) ومن أشهرهم: واصل بن عطاء، عمرو بن عبيد، أبو الهذيل العلّاف، إبراهيم النّظّام، الجاحظ، معمر السّلمي، هشام الفوطي، ثمامة بن أشرس، أبو يعقوب يوسف الشّحام الجبّائيّين (أبو عليّ، أبو هاشم). يُنظر: معتزلة البصر وبغداد.

(3) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي أبو علي (235 – 303 هـ = 849 – 916 م): من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره، وإليه نسبة الطائفة (الجبائية)، له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب. نسبته إلى جبى (من قرى البصرة) اشتهر في البصرة، ودفن بجبى. له (تفسير) حافل مطول، ردّ عليه الأشعري. الأعلام 6/ 256.

تعالى عنه الكفر على تقدير التّكليف يجب تعريضه للثّواب.

وجمهور المعتزلة ذهبوا إلى ما ذهب إليه الجبّائيّ، ولا يخفى أنّ مرادهم الأصلح بالنّسبة إلى الشّخص لا بالنّسبة إلى الكلّ من حيث الكلّ كما ذهب إليه الفلاسفة في نظام العالم.

(و) حينئذٍ **(ليت شعري ما يجيب المعتزليّ في قوله إنّ الأصلح)** للعبد بمعنى الأنفع في الدّين **(واجبٌ عليه)** تعالى **(في مسألةٍ نفرضها عليه، وهو)** أي المسألة المفروضة، والتّذكير باعتبار الخبر، أن نفرض مناظرةً في دار الآخر واقعةً **(بين صبيٍّ مات مسلمًا، وبين بالغٍ)** مكلّفٍ **(مات مسلمًا، فإنّ الله تعالى يزيد في درجات البالغ ويفضّله)** في الدّرجات **(على الصّبيّ)** وإن كان أيضًا له درجةٌ لإسلامه **(لأنّه تعب بالإيمان)** وتجشّم مشاقّ **(الطّاعات بعد البلوغ، ويجب عليه سبحانه ذلك)** التّفضيل والزّيادة في الدّرجات **(عند المعتزليّ)** القائل بوجوب رعاية الأصلح في الدّين للعبد عليه تعالى **(فلو قال الصّبيّ: يا ربّ، لِمَ رفعت منزلته عليّ)** وفضّلته في الدّرجات؟ **(فيقول)** الله تعالى في جوابه: **(لأنّه بلغ)** أي وصل حدّ البلوغ **(واجتهد في الطّاعة)** فوجب عليّ إثابته ومعاوضته **(فيقول الصّبيّ:)** يا ربّ **(أنت أمتّني في)** زمان **(الصّبا)** وأوان الطّفوليّة **(فكان يجب)** عليك **(أن تديم حياتي حتّى أبلغ فأجتهد)** في الطّاعات كما اجتهد ذلك البالغ **(فقد عدلت عن العدل)** الواجب رعايته عليك **(في التّفضّل)** والإحسان **(عليه دوني، فلم فضّلته عليّ)**؟ وهلّا عمّرتني فأعمل صالحًا فأستحقّ مزيد الدّرجات.

واعلم أنّ من لم يعتبر جانب علم الله، بل أوجب التّعريض للثّواب ينقطع عذره من الله تعالى في الصّبيّ، إذ لم يراع الله في حقّه الأصلح، وأمّا من اعتبر جانب علم الله فيقول **(فيقول الله تعالى)** في جواب الصّبيّ: ما عمّرتك **(لأنّي علمت أنّك لو بلغت لأشركت)** بالله ما ليس لك به علمٌ **(أو عصيت)** ربّك **(فكان الأصلح)** الأنفع لك في علمي **(الموت في)** حال **(الصّبا)** كيلا تدخل النّار بعد البلوغ بسبب كفرك أو عصيانك **(هذا عذر المعتزليّ)** المعتبر جانب علم الله في الأنفع **(عن الله تعالى)** في دفع سؤال الصّبيّ **(وعند هذا)** القول من الملك الغنيّ في جواب الصّبيّ **(تنادي الكفّار)** المعذّبون **(من دركات لظى)** اسم جهنّم **(ويقولون)** معترضين على

الله (**يا ربّنا أما علمت أنّا إذا بلغنا أشركنا**) بك (**فهلّا أمتّنا في**) حال (**الصّبا**) كالصّبيّ الذي مات مسلمًا وبلغ منزلةً عندك، وإن كانت دون منزلة البالغ المسلم، فلم تركت الأصلح الذي هو الموت في الصّبا في حقّنا (**فإنّا رضينا بما دون منزلة الصّبيّ المسلم، فبماذا يُجاب**) من جانب الرّبّ (**عن ذلك**) الاعتراض؟ فيلزم أن يكون للنّاس على الله حجّةٌ(1)، تعالى الله عن ذلك.

(**فهل يجب عند هذا**) ترك مذهب المعتزلة وهدم قواعدهم، كما فعل الأشعريّ مع أستاذه أبي عليّ الجبّائيّ بعدما بُهت في المسألة المفروضة، فيجب (**القطع**) والحكم (**بأنّ الأمور الإلهيّة**) والمعارف الرّبّانيّة لا يهتدى إليها إلّا بالعقل المنوّر بنور القدس، فهي (**تتعالى**) وتتقدّس (**بحكم**) العظمة (**والجلال عن أن توزن بميزان أهل الاعتزال**) الذين استرسلوا مع عقولهم القاصرة وتشبّثوا بأذيال الفلاسفة، حتّى سمّوا مخانيث الحكماء(2).

قال المصنّف -قدّس سرّه- في بعض رسائله: «اعلم أنّه لا يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، ثمّ يجوز أن يظهر في طورها ما يقصر عنه العقل، بمعنى أنّه لا يدرك بمجرّد العقل، ومن لا يفرّق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو أخسّ من أن يُخاطب، فليُترك وجهله»(3) انتهى.

واعلم أنّ مفاسد القول بوجوب الأصلح للعبد على الله تعالى أكثر من أن تُحصى.

فإنّه يرد عليه أنّ الأصلح بحال الكافر الفقير المبتلى بالآلام والأسقام أن لا يُخلق، أو يموت طفلًا، أو يسلب عقله بعد البلوغ، ولم يفعل شيئًا من ذلك، بل خلقه وأبقاه حتّى فعل ما يوجب خلوده في النّار.

وأنّه يلزم أن تكون إماتة الأولياء المرشدين والأنبياء المرسلين وتبقية إبليس وذرّيّاته المضلّين إلى يوم الدّين، وإقداره على إضلال العباد أصلح لعباده، وكفى

---

(1) والله يقول: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة الأنعام:149].
(2) والأولى اجتناب مثل هذه الأوصاف.
(3) المقصد الأسنى ص156.

بهذا فظاعةً.

وأنّه يلزم أن لا يبقى مجالٌ ولا يكون لله تعالى خيرةٌ في الإنعام والإفضال، بل يكون ما يفعله تأديةً للواجب، كردّ وديعةٍ أو دينٍ لازبٍ[1]، فلا يستوجب على فعله شكرًا.

ويكون الدّعاء لدفع البلاء وكشف البأساء والضّرّاء سؤالًا من الله تعالى أن يغيّر ما هو الواجب عليه.

وأنّ مقدورات الله تعالى متناهيةٌ، فأيّ قدرٍ يضبطونه في الأصلح فالمزيد عليه ممكنٌ، فيلزم أن لا يمكن تأدية الله تعالى ما هو الواجب عليه، وفساده لا يخفى.

(**فإن قيل: مهما قدر**) الله تعالى (**على رعاية الأصلح**) الأنفع (**للعباد، ثمّ**) لم يراعه، بل (**سلّط عليهم أسباب العذاب**) في الدّارين (**كان ذلك**) التّرك منه (**قبيحًا**) لأنّه ترك ما فيه الحكمة، وهو (**لا يليق بالحكمة**) اللّازمة رعايتها عليه لكونه حكيمًا.

(**قلنا: معنى القبيح**) إمّا ما يتعلّق به الذّمّ عاجلًا والعقاب آجلًا، وإمّا صفة النّقص كالجهل، وإمّا عدم موافقة الغرض ويسمّى المفسدة، ويُقابله الحسن بكلّ معنى.

والمعنى الأوّل لكونه شرعيًّا لا يتوهّم في حقّه تعالى، وكذا الثّاني، لأنّ القادر على الشّيء إذا لم يفعله، لم يكن ذلك نقصًا، فلعلّ في تركه حكمةٌ.

قال صاحب الكشّاف في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِن تَغۡفِرۡ لَهُمۡ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾[2]: «أي: إن تغفر لهم فليس ذلك بخارجٍ عن حكمتك»[3].

وأمّا المعنى الثّاني، أعني (**ما لا يوافق الغرض**) فهو أمرٌ إضافيٌّ (**حتّى يكون الشّيء**) الواحد (**قبيحًا عند شخصٍ، حسنًا عند غيره إذا وافق ذلك**) الشّيء (**غرض**

(1) أي لازم.

(2) ﴿إِن تُعَذِّبۡهُمۡ فَإِنَّهُمۡ عِبَادُكَۖ وَإِن تَغۡفِرۡ لَهُمۡ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [سورة المائدة:118].

(3) ونصّ الكشّاف: «وإن غفرت لهم مع كفرهم لم تعدم في المغفرة وجه حكمة لأن المغفرة حسنة لكل مجرم في المعقول. بل متى كان الجرم أعظم جرما كان العفو عنه أحسن»، الكشّاف 1/ 697.

أحدهما دون) غرض (**الآخر، حتّى أنّه يستقبح قتل الشّخص)** الواحد (**أولياؤه)** وأحبّاؤه (**ويستحسنه)** بعينه (**أعداؤه)** لمخالفته غرض الأولياء وموافقته غرض الأعداء.

(**فإن أريد بالقبيح)** هاهنا هذا المعنى الثّاني، فإن أريد (**ما لا يوافق غرض الباري سبحانه وتعالى فهو محالٌ، إذ لا غرض له)** تعالى فيما يفعله، وسيجيئ بيانه (**فلا يتصوّر منه قبيحٌ)** بهذا المعنى، لأنّه فرع ثبوت الغرض، وهذا (**كما لا يتصوّر منه)** تعالى (**الظّلم، إذ لا يتصوّر منه التّصرّف في ملك الغير)** لأنّه المالك على الإطلاق.

(**وإن أريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الغير)** فاستحالته عليه تعالى معلومةٌ (**فلم قلتم أنّ ذلك عليه)** تعالى (**محالٌ؟ وهل هذا)** القول (**إلّا مجرّد تشهٍّ)** نشأ من اتّباع الهوى، وليس له مستندٌ عقليٌّ أو نقليٌّ (**يشهد بخلافه ما فرضناه من مخاصمة أهل النّار)** فإنّ التّعذيب في دركات النّار ليس ممّا يوافق الكافرين، فلو كان محالًا فكيف فعله؟

(**ثمّ)** إنّ الحكمة عبارةٌ عن كمال العلم وإحسان العمل والإتقان فيه، فعلى هذا (**الحكيم معناه العالم بحقائق الأشياء، والقادر على إحكام فعله على وفق إرادته)** فهو مركّبٌ من صفتين، إحداهما من صفات الذّات، والأخرى من صفات الأفعال (**وهذا)** المعنى (**من أين)** يلزمه أنّه (**يجب عليه رعاية الأصلح و)**كأنّهم قاسوا على الحكيم منّا، فإنّه لا بدّ وأن يكون مراعيًا للأصلح، وهذا قياسٌ مع الفارق، فإنّه (**إنّما الحكيم منّا يراعي الأصلح نظرًا لنفسه)** فإنّه ناقصٌ يستكمل برعاية الأصلح (**ليستفيد به في الدّنيا ثناءً)** جميلًا (**وفي الآخرة ثوابًا)** جزيلًا (**أو يدفع به عن نفسه عقابًا)** من الله (**أو ليجرّ إلى نفسه)** من الغير (**رحمةً ورأفةً)** أو يحترز عن رسوخ محبّة ما هو في معرض الزّوال، أو ليتخلّص من الألم الذي يلحقه لرقّة القلب لعلاقة الجنسيّة، كمن ينقذ حيوانًا من المهلكة، فهو بالحقيقة لإزالة ألم الرّقّة.

(**وكلّ ذلك)** المذكور (**على الله)** تعالى (**محالٌ)** لأنّه غنيٌّ عن العالمين، ليس له كمالٌ منتظرٌ.

الأصل الثّامن
في تحقيق وجوب معرفة الله والنّظر فيها
ووجوب شكره وطاعته

اعلم أنّ النّاس اختلفوا في وجوب معرفة الله تعالى.

فذهب الحشويّة الذين قالوا: الدّين يتلقّى من الكتاب والسّنّة(1)، إلى أنّ معرفة الله تعالى غير واجبةٍ، وإنّما الواجب الاعتقاد الصّحيح المطابق، ولو تقليدًا.

وذهب جمهور المسلمين إلى أنّ معرفة الله -بمعنى التّصديق بوجوده وصفاته العلى- واجبةٌ.

وذهب الملاحدة إلى أنّ حصولها بالتّعليم(2).

والبراهمة إلى أنّها بالإلهام(3).

والصّوفيّة إلى أنّها بتصفية الباطن بالرّياضات والمجاهدات، فإنّهم قالوا: رياضة النّفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشريّة والعوائق الجسديّة،

---

(1) وظاهرٌ أنّ مقصوده هنا أنهم حصروا معرفة أصول الدّين فيما ذُكر، وإلّا فالدّين من حيث كونه ما يتديّن به لا يُعرف إلّا من السّمع، وإن كانت أصوله ممّا يمكن أن تُعرف بالعقل.

2 قال الغزاليّ عن هذا المذهب: «وَأمّا التّعليميّة فإنّهم لقّبوا بهَا لِأَنّ مبدأ مذاهبهم إبطال الرَّأْي وَإِبْطَال تصرّف الْعُقُول ودعوة الْخلق إلى التَّعْلِيم من الإمام الْمَعْصُوم، وأنّه لَا مدرك للعلوم إلّا التَّعْلِيم، وَيَقُولُونَ فِي مُبْتَدأ مجادلتهم: الْحقّ إمّا أن يعرف بِالرَّأْي وَإِمَّا أن يعرف بالتّعليم، وَقد بَطل التّعويل على الرَّأْي لتعارض الآراء وتقابل الأهواء وَاخْتِلَاف ثَمَرَات نظر الْعُقَلَاء، فَتعيّن الرُّجُوع إلى التَّعْلِيم والتّعلّم. وَهَذَا اللقب هُوَ الأليق بباطنيّة هَذَا الْعَصْر، فإنّ تعويلهم الأكثر على الدّعْوَة إلى التَّعْلِيم وإبطال الرَّأْي وإيجاب اتّبَاع الإمام الْمَعْصُوم وتنزيله فِي وجوب التَّصْدِيق والاقتداء بِهِ منزلَة رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم»، فضائح الباطنيّة 17.

3 «إلقاء معنًى في القلب بطريق الفيض، أي بلا اكتسابٍ وفكرٍ ولا استفاضةٍ، بل هو واردٌ غيبيٌّ ورد من الغيب»، كشّاف اصطلاحات الفنون 1/ 257.

والتّوجّه إلى الحضرة الصّمديّة، والتزام الخلوة، والمواظبة على الذّكر والطّاعة، يفيد العقائد الحقّة التي لا يحوم حولها شائبةٌ[1].

وذهب الأشاعرة والمعتزلة إلى أنّ معرفة الله تعالى إنّما تحصل بالنّظر الصّحيح[2]، فالنّظر لازمٌ[3] في معرفة الله واجبٌ، لكنّهم اختلفوا في أنّ هذا الوجوب بحسب الشّرع أو بحسب العقل، فذهبت الأشاعرة -بناءً على أن لا وجوب عندهم إلّا بالشّرع- إلى (**أنّ معرفة الله تعالى والنّظر فيها، وطاعته**) أي شكره تعالى، فإنّ حقيقة الشّكر على ما صرّحوا به: صرف العبد جميع ما أنعم الله عليه فيما خُلق لأجله، كصرف النّظر إلى مصنوعاته، والسّمع إلى تلقّي أوامره وإنذاراته، وعلى هذا القياس، وحاصله على ما صرّح به بعض المحقّقين[4]: إتيان العبد بجميع ما كلّف به من الواجبات، فيرجع إلى طاعة الله (**واجبةٌ**) كلّ واحدةٍ منها (**بإيجاب الله تعالى وشرعه، لا بالعقل**) أمّا وجوب المعرفة، فلقوله تعالى: ﴿ **فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ** ﴾[5]، ولقوله تعالى: ﴿**لِتَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا** ﴾[6]، ونظائره كثيرةٌ.

وأمّا وجوب الشّكر وطاعته، فللأوامر التّكليفيّة، مثل: ﴿**وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ**﴾[7]، ﴿ **وَٱشۡكُرُواْ لِلَّهِ إِن كُنتُمۡ إِيَّاهُ تَعۡبُدُونَ** ﴾[8]، ﴿ **وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ** ﴾[9] وغيرها.

---

(1) وهذا الطّريق لو سلّم صحّته فهو غير عامٍّ لجميع النّاس، إذ لا يطيقه الجميع وإلّا لتعطّلت المصالح، وليس مطّردًا، فلم يكن التّعويل عليه.

(2) أي: عادةً، فجائزٌ أن يخلق الله تعالى المعرفة في قلب من لم ينظر.

(3) أ، ب: أيضًا.

(4) ورد بهامش أ، ج: وهو العلّامة الدّواني في حواشي حاشية المطالع.

(5) [سورة محمد:19].

(6) [سورة الطلاق:12].

(7) [سورة البقرة:43].

(8) [سورة البقرة:172].

(9) [سورة آل عمران:132].

وأمّا وجوب النّظر في معرفة الله، فلقوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾[1]، وقوله: ﴿ فَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحۡمَتِ ٱللَّهِ كَيۡفَ يُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَآ ﴾[2]، فقد أمرنا بالنّظر في دليل الصّانع وصفاته، ولقوله ﷺ حين نزلت: ﴿ إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾[3]: (ويلٌ لمن لاكها بين لحييه ولمن يتفكّر)[4] فقد أوعد بترك التّفكّر في دلائل المعرفة، فهو واجبٌ، إذ لا وعيد على ترك غير الواجب.

(**خلافًا للمعتزلة**) فإنّهم ذهبوا بناءً على أصلهم من قاعدة التّحسين والتّقبيح العقليّين إلى أنّ معرفة الله تعالى واجبةٌ عقلًا.

واحتجّوا عليه بوجهين: الأوّل أنّ شكر الله تعالى كذا ودفع الخوف عن النّفس واجبان عقلًا، أمّا أنّ شكر الله تعالى واجبٌ عقلًا، فلأنّ شكر المنعم واجبٌ عقلًا، ونعم الله تعالى على العبد كثيرةٌ، فإنّ كلّ عاقلٍ إذا رجع إلى نفسه يرى أنّ عليه نعمًا ظاهرةً وباطنةً، أصليّةً وفرعيّةً، دقيقةً وجليلةً، روحانيّةً وجسدانيّةً، ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآ ﴾[5]، ولا يشكّ في أنّها ليست إلّا منه تعالى، ومن المعلوم أنّ من أنعم عليه بمثل هذه النّعم ولم يلتفت إلى منعمه، ولم يعترف له بإنعامٍ، ولم يذعن بكونه منعمًا في حقّه، ولم يتقرّب إلى مرضاته أصلًا، ذمّه العقلاء واستحسنوا سلب تلك النّعم عنه، ولا معنى للوجوب العقليّ إلّا ذلك، فيكون شكر الله تعالى واجبًا.

وأمّا أنّ دفع الخوف عن النّفس واجبٌ عقلًا، فلأنّ العاقل يرى نفسه مستغرقةً بنعمٍ جسامٍ، ويجوّز أن يكون المنعم بها عليه قد أراد منه الشّكر عليها، وأنّه إن لم يشكره سلبها عنه، فيحصل له خوف العقوبة بسلب النّعم، وهو قادرٌ على دفع هذا الخوف الذي هو مضرّةٌ ناجزةٌ له، فإن لم يدفعه كان مستحقًّا لأن يذمّه العقلاء.

فهاهنا واجبان عقليّان، شكر الله تعالى، ودفع الخوف عن النّفس، ولا يتمّ

---

(1) [سورة يونس:101].

(2) [سورة الروم:50].

(3) [سورة آل عمران:190].

(4) تقدّم الكلام عليه بالأصل الأوّل من الرّكن الأوّل.

(5) [سورة النحل:18].

شيءٌ منهما إلّا بمعرفته تعالى، فإنّه إذا لم يعرف لم يتصوّر أن يشكر، لما عرفت من أنّ حقيقة الشّكر عبادةٌ، ولا يتصوّر العبادة بدون معرفة المعبود، وإذا عرف بصفاته الكماليّة علم أنّه هل أراد الشّكر أولا، وعلم أيضًا أنّه كيف يشكر، فيندفع الخوف، ويتمّ الشّكر، فيكون معرفته تعالى أيضًا واجبةٌ عقلًا، وهي متوقّفةٌ على النّظر، لأنّها ليست ضروريّةً، وكلّ مقدورٍ يتوقّف عليه الواجب المطلق فهو واجبٌ كوجوبه، إن عقلًا فعقلًا، وإن شرعًا فشرعًا، فالنّظر في معرفة الله تعالى كونه مقدورًا يتوقّف عليه الواجب المطلق العقليّ يكون واجبًا عقلًا.

وأجاب عنه الأشاعرة بأنّ شكر المنعم ليس بواجبٍ عقلًا (**لأنّ العقل إن أوجب الطّاعة**) والشّكر (**إمّا أن يوجبها لغير فائدةٍ**) وغرضٍ (**وهو محالٌ**) عقلًا (**لأنّ العقل لا يوجب العبث، وإمّا أن يوجبها لفائدةٍ وغرضٍ، وذلك**) الغرض (**لا يخلو إمّا أن يرجع إلى غرض المعبود**) المشكور (**وذلك محالٌ، فإنّه**) تعالى (**يتقدّس عن الأغراض والفوائد**) لأنّ الغرض هو الأمر الباعث، فهو المحرّك الأوّل للفاعل، وبه يصير الفاعل فاعلًا، ولذلك قيل أنّ العلّة الغائيّة علّةٌ فاعليّةٌ[1] لفاعليّة الفاعل، والله تعالى أجلّ من أن ينفعل عن شيءٍ أو يستكمل بشيٍ، فلا يكون فعله معلّلًا بغرضٍ.

وأيضًا كلّ من يفعل لغرضٍ، فوجود ذلك الغرض بالنّسبة إليه أولى من عدمه، فلو كان لفعله تعالى غرضٌ لزم كونه مستكملًا بغيره وهو ذلك الغرض.

وأورد عليه أنّه يجوز أن يكون الأولويّة راجعةً إلى غيره لا إليه، فلا يلزم الاستكمال بالغير.

وردّ بأنّه إن كان حصول الأولى لغيره وعدم حصوله لغيره متساويين بالنّسبة

---

1 « علّة الشّيء: ما يتوقّف عليه ذلك الشّيء، وهي قسمان: الأوّل: ما تقوم به الماهية من أجزائها، وتسمّى: علّة الماهيّة، والثّاني: ما يتوقّف عليه اتّصاف الماهيّة المتقوّمة بأجزائها بالوجود الخارجيّ، وتسمّى علّة الوجود، وعلّة الوجود إمّا أن يوجد منها المعلول، أي يكون مؤثرًا في المعلول موجودًا له، وهي العلّة الفاعليّة، أو لا، وحينئذ إمّا أن يكون المعلول لأجلها، وهي العلّة الغائيّة، أو لا، وهي الشرط إن كان وجوديًا، وارتفاع الموانع إن كان عدميًا»، التّعريفات ص154.

إليه، لا يكون باعثًا له بديهةً، وإن كان أولى له لزم المحذور.

وما يشاهد من أنّ الشّخص قد يفعل فعلًا لنفع غيره، فإنّه إنّما يفعله في الحقيقة لنفع نفسه، إذ لا يفعله إلّا إذا كان نفع ذلك الغير أولى وأحسن بالنّسبة إليه من عدم نفعه، فإنّ من أحسن إلى غيره فإنّما يفعله إمّا لثواب الآخرة، أو لكونه محبوبًا، أو لتوقّعه منه منفعةً، أو لإزالة ألم رقّة القلب اللّازم[1] للجنسيّة، والكلّ منفعةٌ راجعةٌ إليه، ولا يتصوّر شيءٌ من ذلك في حقّه تعالى (**بل الكفر والإيمان، والطّاعة والعصيان في حقّه سبحانه وتعالى سيان**) فمن شكر فإنّما يشرك لنفسه، ومن كفر فإنّ الله غنيٌّ عن العالمين[2].

والمعتزلة أثبتوا لفعله تعالى غرضًا، وتمسّكوا بأنّ الفعل الخالي عن الغرض عبثٌ، وهو نقصٌ فلا يجوز على الله تعالى.

وردّ بأنّ العبث هو الخالي عن الفائدة والمصلحة، لا الخالي عن الغرض، وأفعاله مشتملةٌ على حكمٍ ومصالح لا تحصى، لكن ليس شيءٌ من ذلك باعثًا له تعالى، كما أنّ من يغرس غرسًا لأجل الثّمرة يعلم ترتّب المنافع على ذلك الغرس، كالاستظلال والانتفاع بأغصانه وغيرهما، مع أنّ الباعث له على الغرس هو الثّمرة لا غير، فجميع تلك الفوائد والمصالح بالنّسبة إليه تعالى بمنزلة ما سوى الثّمرة بالنّسبة إلى الغارس، والآيات والأحاديث الموهمة بالعلل والأغراض مؤوّلةٌ بتلك الحِكَم والمصالح[3].

---

(1) بجميع النّسخ: اللّازمة. ويُمكن أن تكون: آلام رقّة القلب اللّازمة.

(2) ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَـٰنَ ٱلْحِكْمَةَ أَنِ ٱشْكُرْ لِلَّهِ ۚ وَمَن يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ حَمِيدٌ﴾ [سورة لقمان:12]، ﴿فِيهِ ءَايَـٰتٌۢ بَيِّنَـٰتٌ مَّقَامُ إِبْرَٰهِيمَ ۖ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا ۗ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [سورة آل عمران:97].

(3) كما في قوله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُون} [سورة الذاريات:56]، فقد أجيب أنّ اللّام هنا ليست للغاية والغرض، بل هي لام الصّيرورة، كقوله تعالى: {فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِين} [سورة القصص:8]، فالجزم واقع بأنّ فرعون لم يلتقط سيّدنا موسى لغرض أن يكون له عدوًّا.

وقال المحقّقون من الصّوفيّة[1] -قدّس الله أسرارهم، وجعلنا ممّن يقتفي بآثارهم- أنّ للحقّ تعالى كمالين، كمالًا ذاتيًّا كوجوب الوجود ووحدته وحياته وعلمه وغير ذلك من الصّفات الذّاتيّة التي لا يحتاج الحقّ سبحانه في الاتّصاف بها إلى ما سواه، وكمالًا أسمائيًّا يحتاج في الاتّصاف بها إليه، فإنّ كمال الأسماء إنّما هو بظهور آثارها وترتّب أحكامها عليها، وذلك لا يكون إلّا بوجود المظاهر، فنفي الاحتياج والاستكمال بالغير عنه تعالى إنّما هو بالنّظر إلى كماله الذّاتيّ الذي له مرتبة الغنى عن العالمين، وأمّا بالنّظر إلى كماله الأسمائيّ فليس له هذه المرتبة[2].

هذا **(وإمّا أن يرجع)** فائدة إيجاب الشّكر والطّاعة **(إلى غرض العبد)** الشّاكر **(وهو)** أيضًا **(محالٌ، لأنّه)** لا يخلو إمّا أن يكون في الدّنيا أو في الآخرة، والكلّ منتفٍ، أمّا في الدّنيا فلأنّه **(لا غرض له في الحال)** وفي الدّنيا لأنّه فعل الواجبات وترك المحرّمات، ولا حظّ للنّفس فيه، بل إنّه مشقّةٌ وتعبٌ ناجزٌ **(يتعب به وينصرف عن الشّهوات)** العاجلة **(بسببه)** وما هو كذلك لا يكون فائدةً دنيويّةً.

(و)إمّا في الآخرة، فلأنّه **(ليس له في المآل)** والآخرة فائدةٌ **(إلّا)** حصول **(الثّواب)** ودفع العقاب، ولا يمكن الجزم بهذه الفائدة الأخرويّة، إذ **(من أين يعلم أنّ الله تعالى يثيب)** العبد **(على الطّاعة)** والشّكر **(والمعرفة ولا يعاقب على ذلك)**.

وإنّما يحصل العلم والجزم بها لو لم يكن في الشّكر احتمال العقاب، وهو ممكنٌ، إذ قد يتضمّن الشّكر خوف ضرر العقاب، لاحتمال أن لا يقع لائقًا، ولأنّه تصرّفٌ في ملك الغير بدون إذن المالك، فإنّ ما يتصرّف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك الله تعالى، ولأنّه كالاستهزاء، لحقارة الدّنيا بالنّسبة إلى خزائن رحمة الله، وما مثل الشّاكر إلّا كمثل فقيرٍ حضر مائدة ملكٍ عظيم يملك البلاد شرقًا وغربًا، ويعمّ العباد عطاءً ووهبًا، ويحوي ما بين الخافقين من الكنوز والذّخائر، فتناول منها لقمةً، ثمّ طفق يذكرها على رؤوس الأشهاد، ويداول على تحريك أنملته شكرًا عليها، ولا شكّ أنّ

---

(1) وظاهرٌ أنّ المصنّف يقصد ابن عربي وجماعته، ونحن لا نسلّم كونهم من المحقّقين.

(2) احتياج الله تعالى في بعض كمالاته إلى غيره من الحوادث باطلٌ، لأنّه يقتضي تخلّف بعض كمالاته عنه، وذلك نقصٌ، ويُخالف وجوب استغنائه عن جميع ما سواه، فجميع أفعال الله تعالى ممكنةٌ حادثةٌ ليس شيءٌ منها بكمالٍ له تعالى.

ذلك منه يعدّ استهزاءً، لأنّ الدّنيا وما فيها أقلّ عند الله من تلك اللّقمة عند الملك، وما يأتي به العبد ممّا يعدّ شكرًا أحقرُ عنده من تحريك الأنملة بالقياس إلى الملك، لأنّ وجوده وعدمه عنده تعالى سواءٌ، على ما قال: **(مع أنّ الطّاعة والمعصية في حقّه تعالى يتساويان، إذ ليس له)** تعالى **(إلى أحدهما ميلٌ)** دون الأخرى **(ولا لأحدهما به)** تعالى **(اختصاصٌ)** ليس ذلك الاختصاص للأخرى، بل ﴿مَّنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا فَلِنَفۡسِهِۦۖ وَمَنۡ أَسَآءَ فَعَلَيۡهَاۗ﴾[1].

(وإنّما عرف تمييز ذلك) المذكور من الطّاعة والمعصية بعضها عن بضع **(بالشّرع)** وجعل الشّارع، فإنّ امتياز البيع عن الرّبا بكونه طاعةً وحلالًا، وكونَ الرّبا معصيةً وحرامًا، إنّما عرف من قول الشّارع ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾[2]، فلو عكس الأمر لانقلب الرّبا حلالًا والبيع حرامًا، وعلى هذا سائر الطّاعات والمعاصي.

(ولقد زلّ) عن سواء الطّريق **(من أخذ هذا)** المطلب **(من المقايسة بين الخلق)** الغنيّ عن الإطلاق، المبتدئ بالنّعم قبل الاستحقاق[3] **(و)**بين **(المخلوق النّاقص)** الفقير **(حيث يفرّق المخلوق بين الشّكر والكفران لما يحصل له من الارتياح)** أي النّشاط **(والاهتزاز والتّلذّذ بأحدهما)** وهو الشّكران **(دون الآخر)** وهو الكفران، وزعموا الخالق أيضًا كذلك، هيهات، أين ربّ الأرباب وأبناء التّراب، فاعتبروا يا أولي الألباب.

الوجه الثّاني من وجهي احتجاج المعتزلة: ما أشار إليه المصنّف قدّس سرّه مع جوابه بقوله **(فإن قيل: إذا لم يجب النّظر والمعرفة إلّا بالشّرع)** وإيجاب الشّارع، لزم إفحام الرّسل.

بيان ذلك: أنّ وجوب النّظر على المكلّف لو كان ثابتًا بالشّرع، لتوقّف علمه بوجوب النّظر عليه على ثبوت الشّرع عنده **(والشّرع لا يستقرّ)** ولا يثبت عند المكلّف **(ما لم ينظر المكلّف فيه)** لأنّ الشّرع إنّما يثبت عنده إذا علم صدق الرّسول،

---

(1) [سورة فصلت:46].

(2) [سورة البقرة:275].

(3) المقصود منه الاستحقاق الشّرعيّ، وإلّا فلا حقّ لأحدٍ على الله تعالى.

إذ بصدقه يثبت الشّرع، والعلم بصدق الرّسول يتوقّف على النّظر في معجزاته بأنّها فعلٌ صادرٌ من الله تصديقًا له، ووجوب النّظر في المعجزة ثابتٌ بالشّرع أيضًا، لأنّه نظرٌ في معرفة الله تعالى من حيث إنّه مرسلٌ للرّسول.

(**فإذا قال المكلّف للنّبيّ** ﷺ) حين يقول النّبي عليه السّلام: انظر في معجزتي كيف تعرف صدقي ويثبت الشّرع عندك[1] (**أنّ العقل لا يوجب عليّ النّظر**) في معجزتك، لأنّ الغرض أن لا وجوب إلّا بالشّرع، فلا يجب عليّ النّظر في معجزتك حتّى يثبت الشّرع عندي (**والشّرع لا يثبت**) إلّا بصدقك الذي لا يعلم (**إلّا بالنّظر**) في معجزتك (**ولست أقدم على النّظر**) في معجزتك ليثبت الشّرع عندي[2]، إذ لم أعرف وجوب النّظر فيها عليّ، لتوقّفه على ثبوت الشّرع الذي لم يثبت بعدُ، وما لا أعرف وجوبه عليّ لا يتعيّن عليّ الإقدام عليه، فلي الامتناع عنه.

ولا شكّ أنّ هذا الكلام منه حقٌّ لا يعدّ مكابرةً، وحينئذٍ (**أدّى ذلك**) القول (**إلى إفحام الرّسول**) أي عجزه عن إثبات نبوّته في مقام المناظرة وإسكاته، وذلك باطلٌ إجماعًا، فكذا ما يؤدّي إليه ويستلزمه –أعني كون الوجوب شرعيًّا–.

(**قلنا:**) النّبيّ ﷺ إنّما يدعو المكلّف إلى ما فيه صلاحٌ عاجلٌ أو خلاصٌ آجلٌ، وإنّه آخذٌ بحجزه يكفّه من النّار من غير غرضٍ وتوقّع عوضٍ، فإذن (**هذا**) المذكور من التّقاول بينه عليه السّلام وبين المكلّف ودعوته إلى النّظر في المعجزة وإبائه عنها (**يضاهي قول**) النّذير النّاصح القائل (**للواقف في موضعٍ من المواضع**) على غفلةٍ (**إنّ وراءك سبعًا ضاريًا**) كالأسد والنّمر (**فإن لم تنزعج**) أي لم تتحرّك (**عن المكان**) الذي وقفت فيه، قَصَدَك و(**قتلك، وإن التفتّ وراءك ونظرت**) إليها[3] (**عرفت صدقي**) في قولي أنّ فيها سبعًا مهلكًا (**فيقول الواقف**) في ذلك الموضع المخوف للنّذير النّاصح: (**لا يثبت**) عندي (**صدقك**) في هذا الإنذار (**ما لم ألتفت ورائي**) ولم أنظر إلى السّبع الضّاري (**ولا ألتفت ورائي ولا أنظر**) إلى السّبع ما لم يجب عليّ ذلك النّظر والالتفاف، ولا يجب عليّ ذلك (**ما لم يثبت صدقك**) عندي، فلي الامتناع من

---

(1) وهذا أعمّ من أن يكون بالمقال أو الحال.

(2) أي: حتّى يثبت الشّرع بعد.

(3) والتّأنيث باعتبار الجهة.

النّظر والالتفات[1].

(**فيدلّ هذا**) القول في مقابلة ذلك القائل (**على حماقة هذا القائل**) المعارض لمن ينصحه (**وتهدّفه**) أي ويدلّ على صيرورته هدفًا للهلاك، ولا ضرر فيه أصلًا (**على**) ذلك (**الهادي**) إلى طرق السّداد (**والمرشد**) إيّاه إلى سبيل الرّشاد.

(**فكذلك النّبي ﷺ يقول**) للمكلّفين: إنّ (**وراءكم الموت، ودونه السّباع الضّارية**) والعقارب والحيّات اللّاذعة (**والنّيران المحرقة**) وأنتم عنها غافلون فتهلكون (**إن لم تأخذوا**) قبل الموت (**منها حذركم**) بالإيمان والعمل الصّالح (**وتعرفون صدقي**) فيما أقول لكم (**بالالتفاف إلى معجزتي، فمن التفت**) منكم (**إلى معجزتي عرف**) صدقي فيما قلت (**واحترز**) عن تلك المهلكات بامتثال ما أمرته (**ونجا**) عن الهلاك الأبديّ (**ومن لم يلتفت**) إلى معجزتي (**وأصرّ**) في عناده، لم يعرف صدقي وهلك (**وتردّى**) أي سقط في قعر جهنّم (**ولا ضرر عليّ إن هلك النّاس كلّهم أجمعون**) لأنّي أمرت أن أبلّغ رسالات ربّي (**وإنّما عليّ البلاغ المبين**) لما أرسلت به، ولا ألزمكم وأنتم له كارهون.

وهذا التّمثيل مأخوذٌ ممّا روي عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: (إنّما مثلي ومثل ما بعثني الله به كمثل رجلٍ أتى قومًا فقال: يا قوم، إنّي رأيت الجيش بعيني، وإنّي أنا النّذير العريان[2]، فالنّجا النّجا، فأطاعه طائفةٌ من قومه فأدلجوا فانطلقوا على مهلهم

---

(1) وخلاصة جواب الغزاليّ عنه في كتابه 'الاقتصاد في الاعتقاد' قوله: «وليس شرط الواجب أن يكون وجوبه معلومًا، بل أن يكون علمه ممكنًا لمن أراده»، الاقتصاد في الاعتقاد ص251.

(2) «وقولهم: «النَّذِيرُ العريان» هو رجل من خثعم، حمل عليه يوم ذي الخلصة عوف بن عامر... فقطع يده ويد امرأته»، إصلاح المنطق ص229. وقال الزّمخشريّ: «وَكَانَ الرجل مِنْهُم إِذا أنذر قوما وَجَاء من بلد بعيد انْسَلَخَ من ثِيَابه ليَكُون أبين للعين»، الفائق في غريب الحديث 2/ 412.

قال ابن بطّال: « فضرب – عليه السلام – المثل لأمته لأنه تجردّ لإنذارهم، لما يصير إليه من اتبعه من كرامة الله، وبما يصير إليه من عصاه من نقمته وعذابه؛ تجرد من رأى من الحقيقة ما رأى النذير العريان الذي قطعت يده ويد امرأته حتى ضرب به المثل في تحقيق الخبر»، شرح صحيح مسلم 10/ 195.

فنجوا، وكذّبت طائفةٌ منهم فأصبحوا مكانهم فصبّحهم الجيش فأهلكم واجتاحهم، فذلك مثل من أطاعني فاتّبع ما جئت به من الحقّ، ومن عصاني وكذّب ما جئت به من الحقّ)[1].

هذا، وقوله قدّس سرّه (**فالشّرع يعرّف**) إشارةٌ إلى جواب إشكالٍ يورد هنا، وهو أنّ معرفة الله لو كانت واجبةً بالشّرع لوجبت بإيجاب الله تعالى وأمره، وهو غير ممكنٍ، إذ إيجاب المعرفة والنّظر فيها إمّا للعارف به فيلزم التّكليف بتحصيل الحاصل وهو ممتنعٌ، أو لغيره وهو تكليف الغافل، فإنّ من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه إيّاه؟

والجواب باختيار الشّقّ الثّاني ومنع المقدّمة القائلة بأنّ تكليف غير العارف باطلٌ لكونه غافلًا، إذ شرط التّكليف فهمه وتصوّره لا التّصديق به، فالشّارع يعرّف للمكلّف (**وجود السّباع الضّارية بعد الموت**) ويأمره بالتّحرّز عنها بالإيمان والعمل الصّالح (**والعقل**) الذي أعطاه لفهم التّكليف (**يفيد فهم كلامه**) ويفيد (**الإحاطة**) والعلم (**بإمكان ما يقوله**) من أحوال الآخرة (**في المستقبل**) ظرفٌ للإمكان (**و**)يفيد أيضًا فهم (**وجه دلالة المعجزة على صدقه**) أي صدق صاحب الشّرع، وسيجيئ بيان وجه هذه الدّلالة.

والحاصل أنّ ما يخبر به الشّارع ويأمر بالتّحرّز عن ضرره أمرٌ ممكنٌ أخبر به الصّادق وفهمه المكلّف (**والطّبع**) مجبولٌ على الخوف، فلا يزال (**يستحثّ على الحذر من الضّرر**) فيكون الإتيان بما يوجبه الشّارع من المعرفة وسائر ما يكلّف به واجبًا شرعيًّا لئلّا يتهدّف للضّرر، كيف (**ومعنى كون الشّيء واجبًا أنّ في تركه ضررًا**) ولا شكّ أنّ في ترك الإتيان بما يأمر به الشّارع ضررًا (**ومعنى كون الشّرع موجبًا أنّه معرّفٌ**) وكاشفٌ (**للضّرر المتوقّع**) المنتظر بعدُ (**فإنّ العقل**) وإن اهتدى إلى المضرّة النّاجزة، لكن (**لا يهتدي إلى التّهدّف للضّرر**) المتوقّع (**بعد الموت**) سيّما (**عند اتّباع الشّهوات**) واستيلاء اللّذّات، فإنّ العقل إذ ذاك يتقاعد عن الفكر والتّمييز بين النّافع والضّارّ.

---

(1) صحيح البخاري: كتاب الرّقائق، باب الانتهاء عن المعاصي. صحيح مسلم: كتاب الفضائل، باب شفقته صلى الله عليه وسلم على أمته، ومبالغته في تحذيرهم مما يضرهم.

(**فهذا**) المذكور من تعريف الشّرع للضّرر المتوقّع وفهم العقل كلام الشّارع، وهو (**معنى**) إيجاب (**الشّرع والعقل وتأثيرهما في تقدير الواجب**) أي تحديده وتعيّنه (**ولولا خوف العقاب**) المعلوم من قبل الشّارع (**على ترك ما أمر به، لم يكن الوجوب ثابتًا، إذ**) العقل لا يهتدي إلى المضرّة المتوقّعة حتّى يثبت الوجوب العقليّ (**ولا معنى للواجب**) الشّرعيّ (**إلّا ما يرتبط**) ويتعلّق (**بتركه ضررٌ في الآخرة**) وهذا إنّما يعرف من قبل الشّرع، فلا يثبت إلّا الوجوب الشّرعيّ.

فإن قلتَ: كلام المصنّف قدّس سرّه هاهنا صريحٌ في أنّ معرفة الله تعالى نظريّةٌ، وأنّ النّظر فيها واجبٌ، وقد ذهب في بعض تصانيفه إلى أنّ وجود الواجب تعالى بدهيٌّ لا يحتاج إلى النّظر.

قلتُ: أجيب عنه بأنّ دعوى بداهته بالنّسبة إلى جميع الأشخاص في محلّ المنع، ولئن سلّم فالنّظر في سائر صفاته من العلم والإرادة والقدرة وغيرها يكون واجبًا، فإنّها ليست بديهيّةً بلا ريبةٍ.

ولعلّ الحقّ أنّ النّظر إنّما يجب على كلّ مكلّفٍ فيما ليس بديهيًّا بالنّسبة إليه، فمن كان مستغنيًا بفطرته عن النّظر في بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النّظر[1]، نعم، يجب على الكفاية تفصيل الدّلائل بحيث يتمكّن من إزالة الشّبه وإلزام المعاندين وإرشاد المسترشدين.

فإن قلتَ: إنّ النّبيّ ﷺ وأصحابه والتّابعين لم يشتغلوا بالنّظر في معرفة الله وصفاته وأفعاله والعقائد الدّينيّة، ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل إلينا لتوفّر الدّواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهيّة على اختلاف أصنافها، وأيضًا كانوا يكتفون من العوامّ بالإقرار باللّسان والانقياد لأحكام الشّرع، ولم ينقل عن[2] أحدٍ

---

(1) وهذا مبنيٌّ على أنّ النّظر إنّما يجب من أجل المعرفة وجوب الوسائل، فإذا تحقّقت المعرفة بلا نظرٍ سقط هذا الوجوب، وهذا مبنيٌّ على عدم وجوب النّظر في نفسه، وهذا مرجوحٌ، إذ مجموع ما ورد بالشّريعة من الحثّ على النّظر يفيد وجوبَه، فمن حصلت له المعرفة بلا نظرٍ ولم ينظر –والحال أنّ له قدرةً على النّظر– فهو عاصٍ، والنّظر المقصود هنا هو النّظر الإجماليّ لا التّفصيليّ. والله أعلم.

(2) بجميع النّسخ: من.

منهم أنّهم كلّفوا المؤمنين بالنّظر والاستدلال، كيف ومنهم من أسلم تحت ظلّ السّيف، ومعلومٌ أنّه في هذه الحالة لم يظهر له دليلٌ على وجود الصّانع وصفاته.

أجيب بأنّ عدم النّقل ممنوعٌ، بل تواتر أنّهم كانوا يبحثون عن دلائل النّبوّة وما يتعلّق بها، وأنّهم وإن لم يكلّفوهم أوّلًا بالنّظر، بل إنّما كلّفوهم أوّلًا بالإقرار(1) والانقياد، لكنّهم علّموهم ثانيًا ما يجب اعتقاده في الله تعالى وصفاته، وكانوا يفيدونهم المعارف الإلهيّة في المواعظ والمحاورات والخطب، ويقرّرونها مع المنكرين، على ما يشد به الآثار والأخبار، والقرآن مملوٌّ منه، وما يذكر في الكلام كقطرةٍ من بحر ما نطق به كتاب الله.

غاية الأمر أنّهم ببركة صحبة النّبيّ ﷺ وقرب زمانهم بزمانه عليه السّلام لم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وبترتيب المقدّمات وتقرير المذاهب وتفصيل الدّلائل وتهذيب المسائل وتلخيص السّؤال والجواب، ولم يبالغوا في تطويل الذّيول والأذناب لاختصاصهم بصفاء النّفوس وقوّة الأذهان وحدّة القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الأنوار على قلوبهم الزّكيّة، والتّمكّن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شكٍّ أو شبهةٍ كلّ حينٍ، مع قلّة المعاندين المشكّكين لهم.

وأيضًا لم يكثر الشّبهات في زمانهم كثرتها في زماننا لما تحدث كلّ حينٍ، فاجتمع لنا بالتّدريج كلّ ما حدث في الأعصار الماضية، فلهذا احتيج في زماننا إلى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشّبهة دون زمانهم، وذلك كما لم يدوّنوا الفقه ولم يميّزوا أقسامه أرباعًا وأبوابًا وفصولًا، ولم يتكلّموا فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا من اصطلاحات الفقهاء، فكما لم يلزم منه قدحٌ في الفقه لم يلزم منه أيضًا قدحٌ في الكلام.

---

(1) ولمّا كان الإقرار بخلاف ما انعقد عليه القلب يعدّ نفاقًا، ولم يكن الشّرع داعيًا للنّفاق، علمنا أنّ تكليفهم بالإقرار هو تكليفهم أوّلًا بالاعتقاد، وإلّا للزم الأمر بالنّفاق، وهذا ممنوعٌ اتّفاقًا.

الأصل التّاسع

[جواز بعثة الأنبياء]

في تحقيق (**أنّه ليس يستحيل**) من الله تعالى (**بعثة الأنبياء**) والرّسل.

بل الله بعث ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾(1)، وأوّلهم آدم عليه السّلام، وآخرهم محمّد ﷺ، لا نفرّق بين أحدٍ من رسله.

(**خلافًا للبراهمة**) وهم طائفةٌ من أقصى بلاد الهند أصحاب برهام، والمراد أكثرهم، فإنّ بعضهم قالوا بنبوّة آدم فقط، والسّمنيّة أيضًا وافقوا أكثر البراهمة في إنكار النّبوّة مطلقًا (**حيث قالوا: لا فائدة في بعثهم، إذ**) كلّ ما حسّنه العقل فمقبولٌ، وكلّ ما قبّحه فمردودٌ، وما توقّف فيه فمستحسنٌ عند الحاجة إليه مستقبحٌ عند الاستغناء عنه، فإذً (**في العقل مندوحةٌ**) أي غنيةٌ وكفايةٌ عنهم.

(**و**)نحن نقول: (**قولهم هذا باطلٌ**) لأنّ في بعثهم فائدةٌ عظيمةٌ هي أنّهم يهدون النّاس إلى ما يقصر عنه العقل ويتوقّف فيه، كأحوال الآخرة والعقوبات المتوقّعة واللّذّات المنتظرة، وما يفيد النّجاة عن الأولى والوصول إلى الأخرى (**لأنّ العقل**) وحده (**لا يهتدي إلى الأفعال المنجية**) عن الهلاك (**في الآخرة**) والمفيدة للصّحّة النّفسانيّة التي هي الخلوّ عن الأمراض النّفسانيّة من العقائد الزّائغة والأخلاق الذّميمة والأعمال القبيحة (**كما لا يهدي إلى الأدوية المفيدة للصّحّة**) الجسمانيّة (**فحاجة الخلق**) في حفظ صحّتهم النّفسانيّة وبقاء حياواتهم الأبديّة (**إلى الأنبياء**) الذين هم أطبّاء روحانيّة يعالجون الأمراض الرّوحانيّة (**كحاجتهم**) في حفظ صحّتهم الجسمانيّة (**إلى الأطبّاء**) الجسمانيّة التي يعالجون الأمراض الجسمانيّة.

(**ولكن نعرف صدق الأطبّاء**) فيما يقولون من نفع بعض الأغذية والأدوية وضرّ بعضها (**بالتّجربة**) التي هي تكرّر المشاهدة (**و**)يعرف (**صدق الأنبياء**) فيما

---

(1) [سورة النساء:165].

جاءوا به (**بالمعجزات**) الباهرات.

بل الطّبّ الجسمانيّ أيضًا مستمدٌّ من النّبوّة، فإنّ الأنبياء هم الذّين علّموا أوّلًا منافع الأدوية التي خلقها الله تعالى في الأرض ومضارّها، فإنّ التّجربة لا تفي بمعرفتها إلّا بعد تطاول الأزمنة، ومع ذلك فيه خطرٌ على الأكثر، وفي البعثة فائدة معرفة طبائعها ومنافعها من غير تعبٍ ولا خطرٍ، بل تعليم الصّناعات الضّروريّة النّافعة المكمّلة لأمر المعاش ومعرفة خصائص الكواكب وأحوالها التي لا يحصل العلم بها إلّا بتجربةٍ متطاولةٍ لا تفي بها الأعمال، وتعيين وظائف الطّاعات والعبادات المذكّرة للمعبود المكرّرة لاستحفاظ التّذكّر، وتفضيل ما حسّنه العقل إجمالًا وتبيّن حسن ما توقّف فيه العقل وغيرها، كلّها مستفادةٌ من النّبيّ، إذ العقول متفاوتةٌ، والكامل نادرٌ، فلا بدّ من معلّمٍ يعلّمهم ويرشدهم إلى ما ذكر على وجهٍ يلائم عقولهم[1]، وكفاك بهذا فائدةً.

(1) وفي هذا دفعٌ لتوهّمات من منع فائدة بعثة الأنبياء، مع كون البعثة جائزةً في نفسها وليست واجبةً.

الأصل العاشر

[نبوّة نبيّنا محمّد عليه الصّلاة والسّلام]

الذي هو خاتمة الرّكن الثّالث، في تحقيق نبوّة نبيّنا ﷺ.

خلافًا لليهود والنّصارى والمجوس، فإنّهم ينكرون نبوّة نبيّنا محمّدٍ ﷺ، وذهب الفرق الإسلاميّة كلّهم إلى (**أنّ الله تعالى قد أرسل محمّدًا** ﷺ) أي إلى النّاس كافّةً، كما قال تعالى: ﴿ **قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا** ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ ﴾[2] فحذف المفعول ليفيد التّعميم مع الاختصار.

وما ذهب إليه بعض اليهود والنّصارى من أنّه أرسل إلى العرب خاصّةً[3]، لأنّ الاحتياج إلى النّبيّ إنّما كان مختصًّا بهم لفشوّ الشّرك فيهم دون أهل الكتاب، ففاسدٌ؛ لأنّهم لاختلال دينهم بالنّسخ والتّحريف كانوا في ضلالٍ مبين، فهو عليه السّلام مرسلٌ إليهم وإلى العرب والعجم، إلى الثّقلين جميعًا (**خاتمًا للنّبيّين**) كما قال تعالى: ﴿ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾[4]، وقال عليه السّلام لعليٍّ رضي الله عنه: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى، إلّا أنّه لا نبيّ بعدي»[5].

---

(1) [سورة الأعراف:158].

(2) [سورة سبأ:28].

(3) ولا يصحّ التّمسّك بمثل قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ} [سورة الجمعة:2]، إذ كونهم مبعوثًا فيهم وكونه منهم لا ينافي كونه أرسل إلى النّاس كافّةً، قال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُون} [سورة سبأ:28]، وكذا: {قُلْ يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا} [سورة الأعراف:158].

(4) [سورة الأحزاب:40].

(5) صحيح البخاري: كتاب المغازي، باب غزوة تبوك، وهي غزوة العسرة. صحيح مسلم: كتاب فضائل الصّحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه.

(وناسخًا لما قبله من شرائع اليهود والنّصارى والصّابئين) وهم قومٌ بين النّصارى والمجوس، دينهم دين نوح عليه السّلام، وقيل هم عبدة الكواكب، وقيل عبدة الملائكة، سمّوا به لأنّهم صبوا عن أديانهم كلّها، من صبا إذا مال أو خرج.

وما تمسّكت اليهود به في إبطال نبوّة نبيّنا عليه السّلام من أنّ النّسخ باطلٌ؛ لأنّ المنسوخ إن كان متضمّنًا لمفسدةٍ كان إعماله قبيحًا، وإن لم يكن متضمّنًا لمفسدةٍ كان رفعه قبيحًا، وإذا بطل النّسخ يلزم بطلان شريعة محمّدٍ ﷺ لكونه ناسخًا لشرائع من قبله.

فجوابه: أنّ النّسخ ليس معناه إبطال الحكم الشّرعيّ ونقضه، بل رفع احتمال بقاء الحكم، فإنّ السّيّد إذا قال لعبده: قُم، ثمّ بعد ساعةٍ قال له: اقعد، فليس فيه إلّا تخصيص وجوب القيام عليه بالوقت السّابق على الأمر الثّاني، وليس في الأمر الثّاني نقضٌ للأمر الأوّل ونفيٌ له، إذ الأمر الأوّل لم يكن مقيّدًا[1] بالدّوام حتّى ينافيه الأمر الثّاني، بل كان مطلقًا، ففائدة النّسخ إمّا على تقدير كون الأحكام الشّرعيّة معلّلةً بمصالح العباد واللّطف بهم -كما ذهب إلى المحقّقون- فهو أنّه يجوز أن يختلف مصالح الأوقات فيختلف الأحكام بحسبها، كما أنّ الطّبيب يعالج المريض كلّ يوم بعلاج خاصٍّ تقتضيه مصلحة الوقت، وربّما يخالف العلاج السّابق، وأمّا على ما ذهب إليه المتكلّمون من أنّ الأحكام مستندةٌ إلى محض إرادة الله تعالى من غير داعٍ وباعثٍ، فالأمر هيّنٌ، لأنّه تعالى هو الحاكم المطلق الفعّال لما يريد، يجوز له أن يضع حكمًا ويرفع حكمًا لا لغرضٍ ولا باعثٍ، لا سيّما إذا كان متضمّنًا لمصلحةٍ وحكمةٍ، كسائر أفعاله المنزّهة عن الأغراض والبواعث، المشتملة على الحكم والمصالح الجمّة.

وتحقيقه أنّه لا فرق بين الحوادث الحكميّة الوضعيّة الدّينيّة والحوادث الكونيّة التّكوينيّة، فإنّ الله تعالى أوجد بعض الحوادث بأمره المتعلّق به إذا شاء، ثمّ أعدمه بأمره أيضًا إذا شاء، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿إِن يَشَأۡ يُذۡهِبۡكُمۡ وَيَأۡتِ بِخَلۡقٍ جَدِيدٍ * وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى

(1) بجميع النّسخ: مقيّدة.

(2) [سورة يس:82].

ٱللَّهِ بِعَزِيزٖ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ يَمۡحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثۡبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ ﴾[2]، فهل بين الأمر الأوّل المقتضي لوجود الحوادث في وقتٍ وبين الأمر الثّاني المقتضي لفنائه في وقتٍ آخرٍ تنافٍ أو تناقضٌ، لا أظنّ أنّ ذا مسكةٍ يتوهّم ذلك، كذلك هاهنا ليس بين تحليل الشّيء في زمانٍ وتحريمه في زمانٍ آخر تنافٍ أصلًا.

وكما أنّ مدّة بقاء الحادث وزمان فنائه معيّنٌ في علم الله –وإن كان مجهولًا لنا– كذلك مدّة بقاء كلّ حكم وزمان تغيّره كان مقرّرًا معيّنًا في علم الله، وإن كان مجهولًا لأهل الأديان السّالفة، إلى أن تمّ بناء قصر النّبوّة بلبنة وجود خاتم النّبيّين محمّدٍ سيّد المرسلين عليه أفضل صلاة المصلّين، فانغلق بعده باب النّسخ لما أنّه عليه السّلام تمّم مكارم الأخلاق وكمّل النّاس في قوّتهم النّظريّة بالعقائد الحقّة والعمليّةِ بالأعمال الصّالحة، ونوّر العالم بالإيمان والعمل الصّالح، وأظهر الله دينه على الدّين كلّه كما وعده، فاضمحلّت تلك الأديان السّالفة والمقالات الفاسدة، وأشرقت شموس التّوحيد وأقمار التّنزيه في أقطار الآفاق.

(**وأيّده**) الله تعالى في دعوى الرّسالة (**بالمعجزات الظّاهرة**) التي لا يمكن إنكارها[3] (**والآيات**) الدّالّة على صدقه في دعواه (**الباهرة**) من بهر إذا غلب[4]، التي يغلب بها الخصوم ويلزم بها عليهم الحجّة.

(**كانشقاق القمر**) على ما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿ ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ ﴾[5]، وهو متواترٌ رواه جمعٌ كثيرٌ من الصّحابة، كابن مسعودٍ وأنس بان مالكٍ رضي الله عنه وغيرهما، قالوا: أنّ أهل مكّة سألوا منه عليه السّلام أن يريهم آيةً، فأراهم القمر شقّين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما[6]، وكان ذلك في مقام

(1) [سورة فاطر:16-17]
(2) [سورة الرعد:39].
(3) بجميع النّسخ: إنكاره.
(4) «ويقال: بَهَر فلانٌ فلاناً: إذا علاه وغَلَبه»، تهذيب اللّغة 6/ 155.
(5) [سورة القمر:1].
(6) صحيح البخاري: كتاب المناقب، باب انشقاق القمر. صحيح مسلم: كتاب صفة القيامة والجنّة والنّار، باب انشقاق القمر.

التّحدّي، فيكون معجزةً.

(وتسبيح الحصى) قال أنسٌ رضي الله عنه: كنّا عند رسول الله ﷺ، فأخذ كفًّا من الحصى فسبّحن في يديه عليه السّلام حتّى سمعنا التّسبيح، ثمّ صبّهنّ في يد أبي بكرٍ ثمّ في يد عمر ثمّ في يد عثمان ثمّ في يد عليٍّ رضي الله عنهم ثمّ في أيدينا واحدًا بعد واحدٍ فلم يسبّحن[1].

وروى أيضًا أنّه لمّا طلعت قريش من العقنقل[2] قال عليه السّلام: هذه قريش جاءت بخيلائها وفخرها يكذّبون رسول الله، اللهمّ إنّي أسألك ما وعدتني، فأتاه جبريل عليه السّلام وقال: خذ قبضةً من ترابٍ فارمهم بها، فلمّا التقى الجمعان تناول النّبيّ ﷺ كفًّا من الحصى، فأخذن يسبّحن في يده عليه السّلام، فرمى بها في وجوههم وقال: شاهت الوجوه، فلم يبق مشركٌ إلّا شغل بعينيه، فانهزموا وهربوا[3]، فنزل قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[4]، وفيه قال صاحب قصيدة البردة:

كأنّهم هربًا أبطالُ أبرهةٍ — أو عسكرٌ بالحصى من راحتيه رُمي

نبذًا به بعد تسبيح ببطنهما — نبذا المسبّح من أحشاء ملتقم

(وإنطاق العجميّ) من الحيوانات، فإنّ أبا سعيدٍ الخدريّ روى أنّ راعيًا كان يرعى غنمًا له، فوثب ذئبٌ إلى شاةٍ واختطفها، فحال الرّاعي بين الذّئب والشّاة واسترجعها، فأقعى الذّئب على ذنبه وقال للرّاعي: أما تتّق الله، تحول بيني وبين رزقٍ ساقه الله إليّ، فقال الرّاعي: العجب من ذئبٍ يكلّمني بكلام النّاس، فقال الذّئب: ألا أحدّثك بأعجب من ذلك، هذا رسول الله يحدّث النّاس بالصّدق فكذّبوه، فأخذ الرّاعي الشّاة وجاء إلى النّبي ﷺ فأخبره بذلك، فقال عليه السّلام:

---

(1) دلال النّبوّة لأبي نعيم الأصبهاني ص431.

(2) «والعقنقل: الكثيب العظيم المتداخل الرمل، والجمع عقاقل»، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية 5/ 1772.

(3) رواه الطّبريّ في تفسير (13/ 444)،

(4) [سورة الأنفال:17]. أسباب النّزول للواحدي ص234.

صدق، إنّ من اقتراب السّاعة كلام السّباع[1].

وروت أمّ سلمة أنّ النّبيّ ﷺ كان يمشي في الصّحراء، فناداه منادٍ مرّتين: يا رسول الله، فالتفت فإذا بظبيةٍ موثقةٍ عند أعرابيٍّ، فقالت: أدركني يا رسول الله، فقال: ما حاجتك؟ فقالت: إنّ هذا الأعرابيّ صادني ولي ولدان في هذا الجبل رضّع، فأطلقتني حتّى أذهب فأرضعهما وأرجع، فقال عليه السّلام: أتفعلين ذلك؟ قالت: إن لم أفعل ذلك فقد عذّبني الله عذاب الفسّاق، فأطلقها، فذهبت وأرضعت ورجعت، فأوثقها رسول الله ﷺ، فانتبه الأعرابيّ فقال: يا رسول الله، ألك حاجةٌ، قال: نعم، تطلق هذه الظّبية، فأطلقها وهي تشهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّدًا رسول الله[2].

وروي أنّ أعرابيًّا جاء على ناقةٍ حمراء، فأناخ على باب المسجد ودخل وسلّم على النّبيّ ﷺ وقعد، وقال جماعةٌ: يا رسول الله، النّاقة التي تحت الأعرابيّ سرقت، فقال: ألكم بيّنةٌ؟ قالوا: نعم، قال عليه السّلام: يا عليّ، خذ حقّ الله من الأعرابيّ إن قامت عليه البيّنة، وإن لم تقم فردّه، فأطرق الأعرابيّ، فقال له النّبيّ ﷺ: قم لأمر الله، فقالت النّاقة خلف الباب: والذي بعثك بالكرامة، يا رسول الله إنّ هذا ما سرقني ولا ملكني أحدٌ سواه[3].

وروي عن يعلى بن مرّة الثّقفيّ: بينما نحن نسير مع رسول الله ﷺ إذ مررنا ببعيرٍ يسقى عليه، فلمّا رآه البعير شكا من كثرة الحمل وقلّة العلف، فوقف النّبيّ

---

(1) دلائل النّبوّة للبيهقي 6/ 41.

(2) «وأمّا حديث الظّبية: فأخرجه البيهقي من طرقٍ، وضعّفه جماعة من الأئمّة، وذكره عياض في الشّفاء، ورواه أبو نعيم في الدّلائل بإسناد فيه مجاهيلٌ عن حبيب بن محصن عن أم سلمة الحديث بطوله، وفيه: قالت يا رسول الله صادني هذا الأعرابي ولي خشفان في ذلك الجبل فأطلقني حتّى أذهب فأرضعهما وأرجع الخ، ورواه الطّبراني بنحوه، والمنذريّ في التّرغيب والتّرهيب من باب الزّكاة، وقال الحافظ ابن كثير: إنّه لا أصل له، وقال الحافظ السّخاوي: لكنه ورد في الجملة عدّة أحاديث يقوّي بعضها بعضاً أوردها الحافظ ابن حجر في المجلس الحادي والسّتّين من تخريج أحاديث المختصر»، تخريج أحاديث إحياء علوم الدين 1/ 260.

(3) المستدرك للحاكم 2/ 676.

ﷺ فدعا صاحبه، فقال: أحسنوا إليه، فإنّه شكا كثرة العمل وقلّة العلف(1).

(وما تفجّر من بين أصابعه) الكريمة **(من الماء)** قال أنس بن مالكٍ رضي الله عنه: أُتي رسول الله ﷺ بقدح زجاجٍ وفيه ماءٌ قليلٌ، فوضع النّبيّ عليه السّلام يده فيه فلم تدخل، فأدخل أصابعه الأربع ولم يستطع إدخال الإبهام، وقال للنّاس هلمّوا، قال أنسٌ رضي الله عنه: فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين أصابعه، ولم يزل النّاس يروون حتّى رووا، وروي أنّ عدد الواردين كان بين السّبعين والثّمانين(2).

وقال جابرٌ رضي الله عنه: عطش النّاس يوم الحديبيّة ورسول الله ﷺ بين يديه ركوةٌ، فتوضّأ منها ثمّ أقبل النّاس نحوه فقالوا: ليس عندنا ما نتوضّأ به ونشرب إلّا ما في الرّكوة، فوضع يده عليه السّلام فيها، فجعل الماء يفور من بين أصابعه كماء العيون وتوضّأنا، قيل لجابرٍ: كم كنتم؟ قال لو كنّا مئة ألفٍ لكفانا، كنّا خمس عشرة مئة(3).

(ومن آياته الظّاهرة) في صدقه **(التي تحدّى)** وطلب المعارضة **(بها كافّة العرب)** العرباء ومصاقع البلغاء والفصحاء **(القرآن العظيم، فإنّهم مع كثرتهم)** كثرة رمال الدّهناء(4) وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبيّة والحميّة الجاهليّة وتهالكهم على المباهاة والمباراة **(وتميّزهم)** عن سائر الأقوام **(بالفصاحة والبلاغة)** آثروا المقارعة بالسّيوف على المعارضة بالحروف، وبذلوا المهج والأرواح دون المدافعة بالأشباح **(وتهدّفوا لتبييته(5))** وهو بعث السّريّة ليلًا على طائفةٍ **(ونهبه)** أموالهم وسبيه أولادهم **(وقتله)** كبارهم **(ولم يقدروا)** مع تظاهرهم في المضادّة وتهالكهم على المعادّة **(على معارضته)** بأن يأتوا **(بمثل القرآن)** أي بما يساويه **(ولا)**

---

(1) دلائل النّبوّة للبيهقي 6/ 23.

(2) دلائل النّبوّة للبيهقي 4/ 122.

(3) دلائل النّبوّة للبيهقي 4/ 116.

(4) «والدَّهْناء: الفَلاة. والدَّهْناء: موضعٌ كلُّه رَمْلٌ، وَقِيلَ: الدَّهْنَاءُ مَوْضِعٌ مِنْ بِلَادِ بَنِي تَمِيمٍ مَسِيرة ثَلَاثَةِ أَيام لَا مَاءَ فِيه، يُمَدُّ ويقصَر» لسان العرب 13/ 163.

(5) أ، ب: لنبيّه صلّى الله عليه وسلّم. وفي نسخة الإحياء المطبوعة (طبعة دار ابن حزم): وسبّه، وورد في تفسير الرّازيّ عند قوله تعالى {وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللهُ وَاللهُ خَيْرُ الْمَاكِرِين} [سورة الأنفال:30]: «وَقَرَأَ النَّخَعِيُّ لِيُبَيِّتُوكَ»، التّفسير الكبير 15/ 478.

بما يدانيه، بأن يأتوا (**بسورةٍ**) أي بمقدار أقصر سورةٍ (**من مثله، إذ**) لو قدروا لعارضوا، ولو عارضوا لنُقل إلينا لتوفّر الدّواعي وعدم الصّوارف، والعلم بجميع ذلك قطعيٌّ كسائر العادات، لا يقدح فيها احتمال أنّهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها، أو عارضوا ولم يُنقل إلينا لعدم المبالاة وقلّة الالتفات والاشتغال بالمهمّات[1]، كيف ولم (**يكن في قوّة البشر الجمع بين جزالة**) لفظ (**القرآن ونظمه**) في ترتيب المعاني وتناسق الدّلالات.

وفي هذا إشارةٌ إلى ما ذهب إليه الجمهور، من أنّ إعجاز القرآن لكونه في الطّبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة، على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء العرف بمهارتهم في فنّ البيان وإحاطتهم بأساليب الكلام.

وقيل: وجه إعجازه هو (**هذا**) المذكور (**مع ما فيه من أخبار الأوّلين**) من الأمم الماضية والقرون الخالية (**مع كونه**) عليه السلام (**أمّيًّا**) أي (**غير ممارسٍ للكتب**) والخطّ[2]، ولا حائمًا حول ذلك قطّ، ومع ما فيه من (**الإنباء عن الغيب**) الكائن (**في أمورٍ تحقّق**) وتثبت (**صدقه**) عليه السّلام (**فيها**) أي في تلك الأمور الغائبة حين الإخبار (**في الاستقبال**) ظرف لتحقّق (**كقوله تعالى: ﴿لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ﴾**) جواب قسم محذوفٍ، أي: والله لتدخلنّه (**إن شَاء اللهُ**) تعليقٌ للعدّة بالمشيئة تعليمًا للعباد وإشعارًا بأنّ بعضهم لا يدخل لموتٍ أو غيبةٍ (**آمِنِينَ**) حال من فاعل لتدخلنّ، والشّرط معترضٌ ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمۡ وَمُقَصِّرِينَ﴾ أي: محلّقًا بعضكم ومقصّرًا بعضكم الآخر ﴿لَا تَخَافُونَ﴾[3] بعد ذلك، فإنّ هذه الآية نزلت عام الحديبيّة، ولم يتحقّق دخول المسجد الحرام والحلق والقصر في ذلك العام، بل في العام القابل.

(**وكقوله تعالى: ﴿الٓمٓ * غُلِبَتِ ٱلرُّومُ * فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ﴾** أي: أدنى أرضهم من أرض العرب ﴿وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ﴾، أي:كونهم مغلوبين ﴿سَيَغۡلِبُونَ﴾ أي: سيصيرون غالبين ﴿فِي بِضۡعِ سِنِينَ﴾[4] والبعض الثّلاث إلى التّسع.

---

(1) كما قال الإمام التّفتازانيّ بشرح النّسفيّة: «فإنّ الإمكان الذّاتيّ -بمعنى التّجويز العقليّ- لا ينافي حصول العلم القطعيّ»، النّبراس ص571.

(2) فيكون وصف الأمّيّة في حقّه كمالًا لما أنه محقّقٌ للمعجزة.

(3) [سورة الفتح:27].

(4) [سورة الروم:1-5].

فإنّه روي أنّ فارس غزوا الرّوم فوافوهم بأذرعات وبصرى وقيل بالجزيرة، وهي أدنى أرض الرّوم من الفرس، فغلبوا عليهم، وبلغ الخبر مكّة ففرح المشركون وشمتوا بالمسلمين، وقالوا: أنتم والنّصارى أهل كتاب، ونحن وفارس أمّيّون، وقد ظهر إخواننا على إخوانكم، ولنظهرنّ عليكم[1]، فنزلت هذه الآية ووقع كما أخبر، حيث ظهرت الرّوم على فارس، وبلغ الخبر يوم الحديبيّة واستبشر المسلمون.

واعلم أنّ المعجزة أمرٌ يظهر بخلاف العادة على يدي مدّعي النّبوّة عند تحدّي المنكرين على وجهٍ يدلّ على صدقه ولا يمكنهم معارضته.

(ووجه دلالة المعجزة على صدق الرّسل) في دعوى الرّسالة من الله تعالى **(أنّ كلّ ما عجز عنه)** طوق **(البشر)** كشقّ القمر وانفلاق البحر **(لم يكن إلّا فعلًا لله تعالى)** سيّما على قاعدة خلق الأعمال والقول بعدم تأثير قدرة العباد، بل لا مؤثّر في الوجود إلّا الله[2]، وأمّا من أثبت لغيره تعالى قدرةً مؤثّرةً مع تفاوت مراتبها وتباين آثارها، فهو في دلالة المعجزة على ورطة الحيرة، وإن جنحوا إلى دعوى الضّرورة.

(فمهما كان) ذلك الفعل الخارج عن طوق البشر **(مقرونًا بتحدّي النّبيّ عليه السّلام)** أي طلب معارضته عليه السّلام من المنكرين، ويشترط هذا في المعجزة ليمتاز عن الكرامة[3] **(نزل)** الفعل المقرون بالتّحدّي **(منزلة قوله)** أي قول الله تعالى للنّبيّ المدّعى كونه مرسلًا من عند الله **(صدقت)**.

(وذلك كالقائم بين يدي الملك المدّعي) صفة القائم، أي القائم الذي يدّعي حال قيامه بين يديه **(على رعيّته)** أي رعيّة الملك **(أنّه رسول)** هذا **(الملك إليهم، فإنّه مهما قال)** هذا المدّعي **(للملك: إن كنتُ صادقًا)** في أنّي رسولك إليهم، فخالف عادتك **(فقم)** من موضعك المعتاد **(على سريرك ثلاثًا واقعد على خلاف عادتك، ففعل الملك ذلك)** بأن قام وقعد ثلاث مراتٍ **(حصل للحاضرين علمٌ ضروريٌّ)** عاديٌّ بصدقه في مقالته **(بأنّ ذلك)** أي بسبب أنّ ذلك الفعل الخارق للعادة من الملك في مقام طلب التّصديق منه **(نازلٌ منزلة قوله)** له **(صدقت)** في أنّك رسولي إليهم، ولم يشكّ أحدٌ في صدقه بقرينة الحال التي [هي] أنطق من لسان المقال.

---

(1) أسباب النّزول للواحدي 344.

(2) وعلى هذا، يكون قول الغزاليّ: «لم يكن إلّا فعلًا لله» بمعنى أنّه لا كسب لأحدٍ فيه.

(3) إذ الكرامة تقع على يد وليٍّ، والوليّ غير مدّعٍ للنّبوّة.

وليس هذا من باب قياس الغائب على الشّاهد حتّى يتّجه عليه أنّ الشّاهد يعلّل أفعاله بالأغراض، لأنّه يراعي المصالح ويدرء المفاسد، بخلاف الغائب، إذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة، فلا يصحّ القياس، بل ندّعي أنّ ظهور المعجزة يفيد علمًا بالصّدق، وأنّ كونه مفيدًا له معلومٌ لنا بالضّرورة العاديّة، ونذكر هذا المثال للتّفهيم وزيادة التّقرير.

وممّا ينبغي أن يعلم في هذا المقام هو أنّ إثبات النّبوّة بالمعجزة من باب برهان الإنّ[1] ضرورةَ أنّ المعجزة معلولةٌ في نفس الأمر للنّبوّة.

وهاهنا برهانٌ آخر أظهر منه من باب برهان اللّمّ، وهو أنّ النّبيّ هو الذي يكمّل النّفوس البشريّة ويعالج الأمراض القلبيّة التي هي غالبةٌ على أكثر النّفوس، فلا بدّ لهم من طبيبٍ يعالجهم، ولمّا كان تأثير دعوة محمّدٍ ﷺ في علاج القلوب المريضة وإزالة ظلماتها أتمّ وأكمل وسيرته وكانت سيرته المطهّرة وأحواله قبل النّبوّة وبعدها وخلقه العظيم وبيانه للمعارف الإلهيّة والدّقائق الحكميّة التي يعجز عنها أفاضل الحكماء، وإرشاده للخلق إلى مصالح المعاش والمعاد، وإعلامهم الأمور التي يعجز عنها عقولهم، وتقريره الحجج القاطعة، وإزاحة الشّبه الباطلة، مع أنّه نشأ بين قوم غلب عليهم الجاهليّة، ولم يمارس الخطّ والتّعليم والتّأديب، إلى غير ذلك من شمائله، الكريم[2] بحيث لا يتصوّر عليه مزيدٌ، وجب[3] القطع بكونه نبيًّا وأفضل الأنبياء وخاتمهم، فإنّا بحثنا عن صفة النّبوّة وفتّشناها [فـ]ـوجدنا أنّ تلك الماهية لم تحصل لأحدٍ كما حصلت له عليه السّلام، فلم يبق بعده حاجةٌ للخلق إلى بعث النّبيّ، فيكون أفضل ممّن عداه وخاتم الرّسل، كما قال عزّ من قائلٍ: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا﴾[4].

وأمّا نزول عيسى ومتابعته لشريعته عليه السّلام، فهو يؤكّد كونه عليه السّلام خاتم الأنبياء.

---

(1) «الاستدلال من المعلول على العلّة برهان إنّي، وعكسه برهان لمّيّ» كشّاف اصطلاحات الفنون 1/ 324.

(2) ج: إلى غير ذلك من شمائل الكريم.

(3) جواب لمّا.

(4) [سورة المائدة:3].

وأمّا أنّ عيسى يرفع الجزية عن الكفّار ولا يقبل منهم إلّا الإسلام مع أنّه يجب قبول الجزية في شريعتنا، فوجهه أنّه عليه السّلام بيّن [أنّ] انتهاء شرعيّة هذا الحكم وقت نزول عيسى عليه السّلام، فالانتهاء من شريعتنا، على أنّه يحتمل أن يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علّته، كما في سقوط نصيب مؤلّفة القلوب[1].

(1) قال ابن العربيّ: «الْمَسْأَلَةُ الْعَاشِرَةُ: اُخْتُلِفَ فِي بَقَاءِ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ، فَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: هُمْ زَائِلُونَ؛ قَالَهُ جَمَاعَةٌ، وَأَخَذَ بِهِ مَالِكٌ. وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: هُمْ بَاقُونَ؛ لِأَنَّ الْإِمَامَ رُبَّمَا احْتَاجَ أَنْ يَسْتَأْنِفَ عَلَى الْإِسْلَامِ، وَقَدْ قَطَعَهُمْ عُمَرُ لَمَّا رَأَى مِنْ إعْزَازِ الدِّينِ»، أحكام القرآن 2/ 530.

الرّكن الرّابع

في السّمعيّات[1]

أي الأمور التي تتوقّف على السّمع، كالحشر الجسمانيّ وعذاب القبر وسائر أحوال الآخرة ممّا أخبر به النّبيّ ﷺ.

(**وتصديقه ﷺ فيما أخبر عنه**) أي في أمرٍ ممكنٍ أخبر بوقوعه (**واجبٌ، ومداره على عشرة أصول**).

(1) وهي أمورٌ جائزةٌ عقلًا، لا يستقلّ العقل بإثباتها، بل يأخذها مسلّمةً من عند الشّرع بعد إثبات حقيّته، فطريق معرفتها السّمع -ولهذا سُمّيت سمعيّاتٍ-.

الأصل الأوّل

في المعاد

وهو إمّا جسمانيٌّ، وإمّا روحانيٌّ، والأوّل هو أن يحشر الأجساد ويعاد فيها الأرواح، والثّاني هو التذاذ النّفس بعد المفارقة وتألّمها باللّذّات والآلام العقليّتين.

وقد اختلفوا في أمر المعاد، فذهب القدماء من الفلاسفة الطّبيعيّين إلى عدم ثبوت شيءٍ منهما، ونقل عن جالينوس[1] التّوقّف فيهما، فإنّه قال: لم يتبيّن لي بعدُ أنّ النّفس هل هو المزاج الذي ينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها، أو جوهرٌ باقٍ بعد فساد البنية فيُمكن المعاد.

وذهب الفلاسفة الإلهيّون إلى ثبوت الرّوحانيّ فقط.

وذهب جمهور المتكلّمين النّافين للنّفس النّاطقة إلى ثبوت الجسمانيّ فقط.

وذهب المحقّقون كالحليميّ[2] والمصنّف والرّاغب[3] وأبو زيدٍ الدّبوسيّ[4]

(1) جالينوس (Galen 129–199م) طبيب وفيلسوف يوناني، يعتبر أحد أعظم الأطبّاء في العصور القديمة، ساهم في فروعٍ علميّةٍ عديدةٍ، كعلم التّشريح ووظائف الأعضاء، وعلم الأعصاب. معجم أعلام المورد ص156.

(2) الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الجرجاني (338 – 403 هـ = 950 – 1012 م)، أبو عبد الله: فقيه شافعيّ، قاض، كان رئيس الشّافعيّة في ما وراء النهر. مولده بجرجان ووفاته في بخارى. له المنهاج في شعب الإيمان. الأعلام 2/ 235، طبقات الشّافعيّة الكبرى 4/ 333.

(3) الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني (أو الأصبهاني) المعروف بالراغب (502 هـ = 1108 م): أديب، من الحكماء العلماء، من أهل (أصبهان) سكن بغداد، واشتهر، حتى كان يقرن بالإمام الغزالي. من مؤلّفاته: محاضرات الأدباء، الذريعة إلى مكارم الشريعة، جامع التفاسير، المفردات في غريب القرآن، الاعتقاد. الأعلام 2/ 255.

(4) أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدّبوسيّ (430 هـ = 1039 م) الفقيه الحنفي كان من كبار أصحاب الإمام أبي حنيفة، ممن يضرب به المثل، وهو أول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود، من مؤلّفاته: الأسرار، التقويم للأدلة، تأسيس النّظر.

ومعمر[1] من قدماء المعتزلة وجمهورٌ من متأخّري الإماميّة وكثيرٌ من الصّوفيّة إلى ثبوتهما معًا، وقالوا: الإنسان بالحقيقة هو النّفس النّاطقة، وهي المكلّف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب، والبدن يجري منها مجرى الآلة، والنّفس باقيةٌ بعد فساد البدن، وقد دلّ العقل على أنّ سعادة الأرواح والنّفوس بمعرفة الله تعالى ومحبّته، وأنّ سعادة الأجسام في إدراك المحسوسات، والجمع بين هاتين السّعادتين في هذه الحياة غير ممكنٍ، لأنّ الإنسان مع استغراقه في تجلّي أنوار عالم القدس لا يمكنه أن يلتفت إلى شيءٍ من اللّذّات الجسمانيّة، ومع استغراقه في استيفاء هذه اللّذّات لا يمكنه أن يلتفت إلى اللّذّات الرّوحانيّة، وإنّما تعذّر الجمع لأنّ الأرواح البشريّة ضعيفةٌ في هذه النّشأة، فإذا فارقت هذه الأبدان بالموت واستمدّت من عالم القدس والطّهارة قويت وكملت، فإذا أعيدت إلى الأبدان مرّةً ثانيةً كانت قويّةً قادرةً على الجمع بين الأمرين، ولا شبهة في أنّ هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السّعادات.

ثمّ إنّ المعاد الرّوحانيّ لا يتعلّق التّكليف باعتقاده ولا يكفر منكره، ولا منع شرعيًّا ولا عقليًّا من إثباته، كيف وقد جاء في القرآن نحو قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾[2]، ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[3]، ﴿وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾[4]، ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾[5]، و﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ * ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾[6].

وفيات الأعيان 3/ 48، الأعلام 4/ 109.

(1) معمر بن عباد السلمي (215 هـ = 830 م): معتزلي من أهل البصرة. سكن بغداد، وناظر النظّام. الأعلام 7/ 272. قال في المواقف: «المعمريّة: قَالُوا الله لَا يخلق شَيْئا غير الْأَجْسَام، وَلَا يُوصف بالقدم، وَلَا يعلم نَفسه، وَالْإِنْسَان لَا فعل لَهُ غير الْإِرَادَة» شرح المواقف 3/ 656.

(2) [سورة السجدة:17].

(3) [سورة يونس:26].

(4) [سورة التوبة:72].

(5) [سورة آل عمران:169-170].

(6) [سورة الفجر:27-28].

وأمّا المعاد الجسمانيّ فممّا يجب الاعتقاد به ويكفر منكره، ولهذا اقتصر المصنّف عليه، فقال: (**والحشر والنّشر**) أي المقصد في الأصل الأوّل بيان حشر الأجساد ونشر الموتى عن القبور (**وقد ورد بهما الشّرع**) بحيث لا يقبل التّأويل، مثل قوله: ﴿فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾[1]، ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا ۖ قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[2]، ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۞ بَلَىٰ قَـٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ﴾[3]، ﴿أَءِذَا كُنَّا عِظَـٰمًا نَّخِرَةً﴾[4]، ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا﴾[5]، ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَـٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾[6]، ﴿يَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ۚ ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾[7]، ﴿وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾[8]، ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِى ٱلْقُبُورِ﴾[9]، ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَوَّلِينَ وَٱلْـَٔاخِرِينَ ۞ لَمَجْمُوعُونَ﴾[10]، إلى غير ذلك ممّا لا يُمكن أن يُحصى.

(**وهو**) أي ما ورد به الشّرع ولا يقبل التّأويل (**حقٌّ، والتّصديق به واجبٌ**) ومنكره كافرٌ، ولذلك قال الإمام: الإنصاف أنّه لا يمكن الجمع بين الإيمان بما جاء به النّبيّ ﷺ وبين إنكار الحشر الجسمانيّ؛ لأنّه قد ورد في مواضع من القرآن المجيد التّصريح به بحيث لا يقبل التّأويل[11].

---

(1) [سورة يس:51].
(2) [سورة الإسراء:51].
(3) [سورة القيامة:3-4].
(4) [سورة النازعات:11].
(5) [سورة فصلت:21].
(6) [سورة النساء:56].
(7) [سورة ق:44].
(8) [سورة البقرة:259].
(9) [سورة العاديات:9].
(10) [سورة الواقعة:49-50].
(11) فقد قال في 'تهافت الفلاسفة': «تكفيرهم لا بدّ منه في ثلاث مسائل، إحداها مسألة قدم العالم وقولهم إن الجواهر كلّها قديمة، والثّانية قولهم إن الله لا يحيط علمًا بالجزئيّات الحادثة من الأشخاص، والثّالثة في إنكارهم بعث الأجساد وحشرها، فهذه المسائل

قال العلّامة الدّواني[1]: قلتُ ولا الجمع بين القول بقدم العالم –على ما يقول به الفلاسفة– وبين الحشر الجسمانيّ، لأنّ النّفوس النّاطقة على هذا التّقدير غير متناهيةٍ، فيستدعي حشرها جميعًا أبدانًا غير متناهيةٍ وأمكنةً غير متناهيةٍ، وقد ثبت تناهي الأبعاد بالبرهان وباعترافهم.

واعترض عليه[2] بعض المدقّقين أنّه وهمٌ سبق إليه فهمه وليس الأمر كما توهّم، فإنّ حشر الأجساد اللّازمة على تقدير وقوع المعاد الجسمانيّ هو حشر المكلّفين من المطيع المستحقّ للثّواب والعاصي المستحقّ للعقاب، لا حشر جميع أفراد البشر مكلّفًا كان أو غير مكلّفٍ، فإنّه ليس من ضروريّات الدّين، لأنّ الأخبار المنقولة فيه لم تصل إلى حدّ التّواتر، ولم ينعقد عليه الإجماع، بل كان مختلفًا فيه فيما بينهم، ولم يكن الاعتقاد به من شرائط الإسلام، وقد نبّه عليه الفاضل الطّوسيّ في التّجريد، حيث قال: «والسّمع دلّ عليه، ويتأوّل في المكلّف بالتّفرّق»[3].

وقال الشّارح: «يعني لا إشكال في غير المكلّفين، فإنّه يجوز أن ينعدم بالكليّة ولا يعاد، وأمّا بالنّسبة إلى المكلّفين فإنّه يتناول العدم بتفرقة الأجزاء»[4].

وفي تلخيص المحصّل حيث قال: «قال القائلون بإمكان إعادة المعدوم: إنّ الله تعالى يعدم المكلّفين ثمّ يعيدهم»[5].

الثّلاث لا تلائم الإسلام بوجهٍ، ومعتقدها معتقدٌ كذب الأنبياء، وإنّهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلًا لجماهير الخلق وتفهيمًا، وهذا هو الكفر الصّراح الذي لم يعتقده أحدٌ من فرق المسلمين» تهافت الفلاسفة ص307–309.

(1) محمد بن أسعد الصديقي الدواني، جلال الدين (830 – 918 هـ = 1427 – 1512 م): قاض، باحث، يُعد من الفلاسفة. ولد في دوان (من بلاد كازرون) وسكن شيراز، وولي قضاء فارس وتوفي بها. من مؤلّفاته: أنموذج العلوم، إثبات الواجب، حاشية على شرح القوشجي لتجريد الكلام، شرح العقائد العضدية. الأعلام 6/ 32.

(2) ورد بهامش أ: المعترض هو الفاضل الرّوميّ الشّهير بكمال پاشا زاده.
وورد بهامش ج: المعترض كمال پاشا زاده.

(3) تجريد العقائد للطّوسي ص153.

(4) شرح القوشجي على التّجريد مخطوط.

(5) تلخيص المحصّل ص393.

ونبّه الآمديّ(1) أيضًا في أبكار الأفكار حيث قرّر الخلاف في إعادة المكلّفين.

والمكلّف من بلغ الحلم وبلغ إليه الحكم، ولا خفاء في أنّ عدم تناهي جميع أفراد البشر لا يستلزم عدم تناهي المكلّفين منهم، فلا يلزم من القولين إنكار ما هو ضروريٌّ في الدّين في هذه المسألة.

وأقول: قد تقرّر في الأصول أنّ مدار التّكليف على العقل والبلوغ، فالمكلّفون العقلاء البالغون، وغير المكلّفين هم الصّبيان والمجانين، ولا شكّ أنّ عدم تناهيهم يستلزم عدم تناهي المكلّفين؛ لأنّهم الآباء الأوّلون للصّبيان والمجانين، لامتناع أن يتوالد بعضهم من بعضٍ، وأمّا بلوغ الحكم فليس بشرطٍ لكونه مكلّفًا كما روي عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنّه لا عذر لأحدٍ في الجهل بخالقه لما يرى في الآفاق والأنفس(2).

ويدلّ عليه أيضًا ظاهر قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ * إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾(3)، لدلالته على أنّ غير المؤمنين خاسرون، ولا شكّ أنّ غير المكلّف لا يكون خاسرًا، فتأمّل في المقام.

(1) أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي سيف الدّين الآمدي (551 - 631 هـ = 1156 - 1233 م): الفقيه الأصولي المتكلّم، كان في أول اشتغاله حنبلي المذهب ثم انتقل إلى مذهب الإمام الشافعي، أصله من آمد (ديار بكر) ولد بها، وتعلم في بغداد والشام. وانتقل إلى القاهرة، فدرّس فيها واشتهر. وحسده بعض الفقهاء فتعصبوا عليه، فخرج مستخفيا إلى الشّام وتوفيّ بها. من مؤلّفاته: أبكار الأفكار في أصول الدّين، غاية المرام في علم الكلام، الإحكام في أصول الأحكام، غاية الأمل في علم الجدل، المبين في معاني ألفاظ الحكماء والمتكلّمين، لباب الألباب في المنطق. الأعلام 4/ 332، طبقات الشّافعيّة لابن قاضي شهبة 2/ 79، وفيات الأعيان 3/ 293.

2 ونقل الكاساني: أنّ «أَبَا يُوسُفَ رَوَى عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ - رَحِمَهُ اللَّهُ - هَذِهِ الْعِبَارَةَ فَقَالَ: كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - يَقُولُ: لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ الْخَلْقِ فِي جَهْلِهِ مَعْرِفَةَ خَالِقِهِ؛ لِأَنَّ الْوَاجِبَ عَلَى جَمِيعِ الْخَلْقِ مَعْرِفَةُ الرَّبِّ - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى - وَتَوْحِيدُهُ؛ لِمَا يَرَى مِنْ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَخَلْقِ نَفْسِهِ، وَسَائِرِ مَا خَلَقَ اللَّهُ - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى»، بدائع الصّنائع 7/ 132.

(3) [سورة العصر:2-3].

(**لأنّه في العقل ممكنٌ**) والصّادق أخبر عنه، فيكون حقًّا والتّصديق به واجبًا، أمّا أنّه أخبر به الصّادق فقدر مرّ من الآيات، وأمّا أنّه ممكنٌ عقلًا فيتوقّف على بيان معناه (**ومعناه الإعادة بعد الإفناء**) أي إعادة البدن المعدوم بعينه بعد انعدامه بالمرّة عند من جوّز إعادة المعدوم بعينه، أو بإعادة أجزائه المتفرّقة وجمعها كما كانت أوّلًا عند من ذهب إلى امتناع إعادة المعدوم.

ويؤيّد الثّاني قصّة إبراهيم على نبيّنا وعليه السّلام (**وذلك**) المذكور من الإعادة بأيّ معنًى أخذ (**مقدورٌ لله تعالى كابتداء الإنشاء**) أي كما أنّ ابتداء الإنشاء والخلق مقدورٌ له تعالى، فكذلك الإعادة مقدورةٌ، لا تفاوت بينهما في المقدوريّة، فليس ابتداء الإنشاء بأهون والإعادة أصعب، كما ورد في الحديث القدسيّ: (ليس بدء الخلق بأهون عليّ من إعادته)[1].

(**قال الله سبحانه وتعالى**) في أُبيّ بن خلفٍ حين خاصم النّبيّ ﷺ وأتاه بعظم قد رمّ وبلي، ففتّه بيده وقال: يا محمّد، أترى الله يحيي هذه بعد ما رمّ؟ فقال ﷺ: نعم، ويبعثك ويدخلك النّار[2].

﴿قَالَ﴾ أي الذي ضرب لنا مثلًا ونسي خلقه، قال منكرًا للإحياء بعد الممات: ﴿مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ﴾، أي: باليةٌ ومفتّتةٌ، ولم يقل رميمةٌ لأنّه معدولٌ به عن فاعله، وكلّ ما كان معدولًا عن وجهه ووزنه كان مصروفًا عن إعرابه، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَتۡ أُمُّكِ بَغِيّٗا﴾[3] حيث كانت مصروفةً عن باغية، أو نقول: هو فعيل بمعنى فاعل من رمّ الشّيء، فصار اسمًا بالغلبة فلم يؤنّث، أو بمعنى مفعول من رممته.

﴿قُلۡ﴾ يا محمّد ﴿يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖ﴾ فإنّ قدرته كما كانت لامتناع التّغيّر فيه والمادّة على حالها في القابليّة اللّازمة لذاتها ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ عَلِيمٌ﴾[4] تفاصيل المخلوقات وكيفيّة خلقها، ويعلم أجزاء الأشخاص المتفتّتة المتبدّدة أصولها ومواقعها، وطرائق تميّزها وضمّ بعضها إلى بعضٍ على النّمط السّابق، وإعادة الأعراض والقوى التي كانت فيها، وإحداث مثلها.

---

(1) صحيح البخاري: كِتَاب تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، سُورَةُ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ.
(2) أسباب النّزول للواحدي ص364.
(3) [سورة مريم:28].
(4) [سورة يس:78-79].

(**فاستدلّ**) أي أشار في هذه الآية إلى الاستدلال (**بالابتداء**) والخلق الأوّل (**على**) إمكان (**الإعادة**) بأحد المعنيين السّابقين، وهذا الاستدلال يتضمّن برهانًا يحقّق للخواصّ النّاظرين إمكان الإعادة، وتنبيهًا على تمثيلٍ يرشد العاميّ.

أمّا الأوّل فتقريره: أنّ موادّ البدن وصوره وما يتوقّف عليه تحقّقه في نفسه إن لم يكن وجودها لما وجدت ابتداءً، وقد وجدت، وإن أمكن لم يمتنع لذاته وجوده ثانيًا وإلّا لزم انقلاب الممكن لذاته ممتنعًا لذاته وهو محالٌ.

وأمّا الثّاني، وهو أنّا نرى في الشّاهد أنّ من عمد إلى اختراع صنعةٍ لم ير مثلها ولم يجد لها عددًا أو موادًّا صعب عليه ذلك وتعب فيها تعبًا شديدًا، وافتقر إلى مكابدة أفعالٍ ومعاونة أعوانٍ ومرور أزمانٍ، فكثيرًا ما لا يتمّ له المقصود، وأمّا من أراد إصلاح منكسرٍ وإعادة منهدم ركّبه وبناه، وكانت العدد حاصلةً والموادّ باقيةً، فقد هان عليه ذلك وسهل جدًّا، كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[1]، أي: يا معشر الغواة، كيف تحيلون إعادة أبدانكم وأنتم معترفون بجواز ما هو أصعب منها، بل هو كالمتعذّر بالنّسبة إلى قدركم وقواكم، وإلّا فبالنّسبة إلى قدرته تعالى لا سهولة ولا صعوبة، بل يستوي عنده تكوين بعوضٍ طيّارٍ وتخليق فلكٍ دوّارٍ، كما قال عزّ اسمه: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾[2].

(و)كما (**قال تعالى: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾**)[3] أي: كخلقها وبعثها، إذ لا يشغله شأنٌ عن شأنٍ، لأنّه يكفي لوجود الكلّ تعلّق إرادته الأزليّة مع قدرته الذّاتيّة، كما قال: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[4].

(**والإعادة ابتداءٌ ثانٍ**) أي إعادة الشّيء وجودٌ مستأنفٌ له في الزّمان الثّاني (**فهو ممكنٌ كالابتداء الأوّل**) أي كوجوده المبتدأ في الزّمان الأوّل، ولا شكّ أنّ هذا ممكنٌ

---

(1) [سورة الروم:27].

(2) [سورة القمر:50].

(3) [سورة لقمان:28].

(4) [سورة يس:82].

وإلّا لما وجد، فوجوده في الزّمان الثّاني أيضًا يكون ممكنًا، لأنّه لو امتنع لزم الانقلاب من الإمكان الذّاتيّ إلى الامتناع الذّاتيّ، إذ الوجود أمرٌ واحدٌ في حدّ ذاته لا يختلف ابتداءً وإعادةً بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الإضافة إلى الزّمان، فإذن يتلازم الوجودان: المبتدأ والمعاد، إمكانًا ووجوبًا وامتناعًا.

واعترض عليه بأنّ المعاد هو الوجود المقيّد بكونه حاصلًا بعد طريان العدم، فلم لا يجوز أن يمتنع اتّصاف ماهيّة المعدوم بهذا الوجود المقيّد، ولا يمتنع اتّصافها بالوجود المطلق من غير لزوم الانقلاب من الإمكان الذّاتيّ إلى الامتناع الذّاتيّ، إذ الإمكان الذّاتيّ عبارةٌ عن جواز الوجود في الجملة، والامتناع الذّاتيّ عبارةٌ عن عدم جواز جميع أنحاء الوجود، وأمّا كون الوجود حقيقةً واحدةً، فإنّما يؤثّر في امتناع اختلاف مقتضاه.

وأُجيبَ عنه بأنّ اتّصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع، فلو امتنع اتّصافها بالوجود المقيّد بكونه حاصلًا بعد طريان العدم -أي المقيّد بكونه مسبوقًا بالعدم المسبوق بالوجود- لكان هذا الامتناع ناشِئًا إمّا من أحد هذين القيدين أو كليهما، لكنّا نعلم أنّ المسبوقيّة بالعدم لا يكون منشأً لهذا الامتناع، وإلّا لم يتّصف ماهيّةٌ بالحدوث، وكذا المسبوقيّة بالوجود، وإلّا لم يتّصف ماهيّةٌ بالبقاء، ونعلم بالضّرورة أن لا أثر لاجتماعها في هذا الامتناع، فاتّصافها بالوجود المقيّد بهذين القيدين غير ممتنع، فتأمّل.

قال المصنّف -قدّس سرّه- في كتابه الموسوم بـ«المضنون به على غير أهله»[1]:

---

(1) هذا الكتاب منحولٌ على الغزاليّ، لا يصحّ التّردّد في ذلك، ولا نسبة ما فيه إلى الغزاليّ، وقد جزم ابن الصّلاح والتّاج السّبكيّ والزّبيديّ بكونه موضوعًا عليه، وكذا جملةٌ من الباحثين والدّارسين، وإنّ من بين الحجج التي تبرهن على ذلك: ورود صيغة الرّواية عن الغزالي في أكثره (سئل، قيل له، قال)، وورود عقائد باطلةٌ لا يقول بها الغزاليّ، بل يكفّر القائل ببعضها: كنفي العلم بالجزئيّات والتّصريح بقدم العالم واعتماد فكرة الفيض، الكتاب مُهدى لأخ المؤلّف أحمد، وهذا ما لم يُعهد من الغزالي في سائر مؤلّفاته، ركاكة لغة الكتاب بخلاف سائر مصنّفات الغزالي، فصول الكتاب لا تتّسم بالتّرتيب المنطقي على خلاف سائر تصانيف الغزالي.

يُنظر: كُتُب الإمام الغزالي الثَّابت مِنها والمنحول - مشهد العلاّف، مؤلّفات الغزالي

«عود النّفس إلى الجسد بعد مفارقتها أمرٌ ممكنٌ غير مستحيلٍ، ولا ينبغي أن يتعجّب منه، بل التّعجّب من تعلّق النّفس بالبدن في أوّل الأمر أظهر من تعجّب عودها إليه بعد المفارقة، وتأثير النّفس في البدن تأثير فعلٍ وتسخيرٍ، ولا برهان على استحالة عود هذا وصيرورة هذا البدن مستعدًّا مرّةً بعد أخرى لقبول تأثيره وتسخيره.

بقي هاهنا تعجّبٌ من ضعفاء العقول، وهو أنّ ذلك الاستعداد الإنسانيّ يحصل قليلًا قليلًا بالتّدرّج من نطفةٍ في قرار مكينٍ، ثمّ من علقةٍ، إلى تمام الخلقة، وإذا لم يكن كذلك لا يقبل استعداد قبول التّسخير.

ورفع هذا التّعجّب أنّا قد بيّنّا أنّ ما هو ممكنٌ بالتّدريج حدوثه ممكنٌ حدوثه دفعةً واحدةً في الزّمان الثّاني، والتّوالد إنّما يكون بالتّدريج، أمّا التّولّد فلا يكون بالتّدريج المحسوس، ألا يُرى أنّ الفأر الذي يتوالد يكون بالتّدريج وباجتماع الذّكر والأنثى وبعد حملٍ وسفادٍ، وأنّ التّولّديّ منه يكون دفعةً واحدةً فإنّه لم يوجد قطّ مدرٌ ولا ترابٌ بعضه فأرٌ وبعضه بالقوّة قريبٌ إلى حجم الفأر، فكذلك الذّباب الذي يتولّد في الصّيف من العفونات يكون دفعةً[1]، ولم توجد عفونةٌ تغيّرت من حالها وصارت بالقوّة القريبة إلى الذّباب، بل يستحيل ذبابًا من غير مهلةٍ وتدرّجٍ[2].

والنّشأة الثّانية تولّدت من تلك الأجزاء التي كانت في الأصل، وإن تفرّقت وانخلعت صورها فيردّ الله تعالى واهب الصّور تلك الصّور إلى موادّها، ويحصل المزاج الخاصّ مرّةً أخرى، ولها نفسٌ حدثت عند حدوث ذلك المزاج ابتداءً، فيعود بالتّسخير والتّصرّف إليها بالعلاقة التّي كانت، مثال ذلك: راكب السّفينة، غرقت

---

(1) ورد بهامش ج: وقد شاهدت كثيرًا في بعض المياه القليلة الرّاكدة المتعفّنة قد سقطت فيه الشّعوب الطّويلة في ذنب الخيل، حتّى صارت دودةً بعضها، وبعضها على حالها.

(2) فكرة التّوالد الذّاتي لبعض الكائنات الحيّة تمّ إبطالها في علم الإحياء الحديث، إذ ما توهّم سابقًا أنّه تولّدَ ذاتيًّا تمّ إثبات أنّه نموٌّ لكائنات حيّة مجهريّة سابقة (بيوض، نُطَف، جراثيم)، وإنّ من أبرز من ساهم في إثبات هذه المسألة: فرانسيسكو ريدي الإيطالي (1697 م) ولويس باستور الفرنسي (1895).

السّفينة وتفرّقت أجزاؤها، وانتقل الرّاكب بالسّباحة إلى جزيرةٍ، ثمّ يردّ تلك الأجزاء بعينها إلى الهيئة الأولى وتولج وتوكد[1] عاد إليها راكب السّفينة وأجزاءها، وتصرّف فيها كما شاء.

ولا يجب أن يستحقّ هذا الحشر وجمع لأجزاء والمزاج المجدّد نفسًا أخرى، فإنّ حدوث المزاج يستحقّ حدوث نفس له، أمّا عود المزاج إلى الحالة الأولى فلا يستحقّ إلّا عود النّفس إلى الحالة الأولى.

وأمّا ظنّ من ظنّ من أنّ الأجزاء الأرضيّة لا تفي بذلك، فظنٌّ ووهمٌ لا اعتبار بهما، فمن قاس الإنسان والأجزاء الأرضيّة التي فيه بأجزاء الأرض وأيّ مهندسٍ استخرج بالمساحة ذلك الحدّ[2].

وأمّا الاختلاف الرّاجع إلى ذلك في الكتب الإلهيّة، في التّوراة أنّ أهل الجنّة يمكثون في النّعيم خمسة عشر ألف سنةٍ ثمّ يصيرون ملائكةً، وأنّ أهل النّار كذا أو أريد ثمّ يصيرون شياطين، وفي الإنجيل أنّ النّاس يحشرون ملائكةً لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون ولا يتوالدون، وفي القرآن أنّ النّاس يحشرون كما خلقهم الله تعالى أوّل مرّةٍ، كما قال تعالى: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا ۖ قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[3]، وسؤال إبراهيم عليه السّلام: ﴿رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾[4]، وقول عزيرٍ عليه السّلام: ﴿أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِا۟ئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ﴾[5]، ومكث أصحاب الكهف وقول الله فيهم: ﴿وَكَذَٰلِكَ بَعَثْنَٰهُمْ لِيَتَسَآءَلُوا۟ بَيْنَهُمْ﴾[6]، مع ما فيه[1] دلائل على أنّ هذه النّشأة كائنةٌ ممكنةٌ يجب

(1) في نسخة المضنون المطبوعة: وتوطد وتؤكد.
(2) ورد بهامش أ، ج: وأمّا ظنّ الذي رده فمبناه على أنّ الأبدان غير متناهية العدد على أصل الفلاسفة، وأجزاء الأرض غير متناهيةٍ، وما ذكره لا يجدي نفعًا في دفعه، بل لا بدّ من إبطال عدم تناهي الأبدان بالقول بأنّ العالم حادثٌ عندنا.
(3) [سورة الإسراء:51].
(4) [سورة البقرة:260].
(5) [سورة البقرة:259].
(6) [سورة الكهف:19]. ج: (وكذلك بعثناهم ليعلموا أن وعد الله حق) .

الإيمان بها، وقديمٌ في قديم الدّهر اختلاف النّاس فيها، والأنبياء صلوات الله عليهم يثبتون ذلك بالبراهين والأمثلة المحسوسة والتّعجّب من النّشأة الأولى أكثر من النّشأة الأخرى، إلّا أنّ النّشأة الأولى محسوسةٌ مشاهدةٌ معتادةٌ، فسقط التّعجّب»[2]، انتهى كلام المصنّف قدّس سرّه.

(1) ج: – مع ما فيه.
(2) مجموعة رسائل الغزالي ص375.

الأصل الثّاني

في إثبات السّؤال في القبر

قدّمه على إثبات عذاب القبر، مع أنّ الواقع في أكثر الكتب تأخيره عنه، رعايةً لترتيب الوجود.

قال أهل السّنّة (**منكرٌ ونكيرٌ حقٌّ**) وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربّه وعن دينه وعن نبيّه، ونقل العلّامة التّفتازانيّ[1] عن السّيّد أبي شجاعٍ أنّ للصّبيان سؤالان وكذا الأنبياء، وقيل الأنبياء لا يسألون، إذ لا يعقل السّؤالٌ عن النّبيّ عن نفس النّبيّ، وأُجيب بأنّه لا يدلّ على عدم السّؤال مطلقًا، بل عدم السّؤال عن نبيّه فقط، وذلك أيضًا في النّبيّ الذي لا يكون على دين نبيٍّ آخر.

والدّليل على أنّ هذا السّؤال حقٌّ هو أنّه (**قد وردت به الأخبار**) بحيث يبلغ[2] القدر المشترك حدّ التّواتر، وإن كان كلٌّ منها خبر الآحاد، كقوله ﷺ: (إذا أقبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان، يقال لأحدهما منكرٌ وللآخر نكيرٌ، فيقولان: ما كنت تقول في هذا الرّجل؟ فإن كان مؤمنًا فيقول: هو عبد الله ورسوله، أشهد أن لا إله إلّا الله وأشهد أنّ محمّدًا عبده ورسوله، فيقولان: قد كنّا نعلم أنّك تقول هذا، ثمّ يفسح قبره سبعين ذراعًا في سبعين، ثمّ ينوّر له فيه، ثمّ يقال له: نم، فيقول: أرجع إلى أهلي فأخبرهم، فيقولان: نم كنومة العروس في خدرها، وفي روايةٍ:

---

(1) مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين (712 – 793 هـ = 1312 – 1390 م): الإمام العلّامة، عالم النحو، والتصريف، والمعاني، والبيان، والأصلين، والمنطق، وغيرهما، تقدم في الفنون، واشتهر ذكره، وطار صيته، وانتفع الناس بتصانيفه، وكان في لسانه لكنة، وانتهت إليه معرفة العلم بالمشرق، ولد بتفتازان (من بلاد خراسان) وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند، فتوفي فيها، ودفن في سرخس. مؤلّفاته: التّهذيب، المطوّل، المقاصد وشرحها، التلويح إلى كشف غوامض التنقيح، شرح تصريف الزّنجاني، شرح الرّسالة الشّمسيّة. شذرات الذّهب 8/ 547، الأعلام 7/ 219.

(2) بجميع النّسخ: تبلغ.

كنومة العروس الذي لا يوقظه إلّا أحبّ أهله، حتّى يبعثه الله من مضجعه ذلك، وإن كان منافقًا يقول: سمعت النّاس يقولون فقلت مثله، لا أدري، فيقولان: قد كنّا نعلم أنّك تقول ذلك، فيقال للأرض التئمي عليه، فتلتئم عليه فيختلف أضلاعه، فلا يزال فيها معذّبًا حتّى يبعثه الله من مضجعه)[1].

وإذا ثبت أنّه وردت به الأخبار المتواترة المعنى (**فيجب التّصديق به**) من غير تأويلٍ (**لأنّه ممكنٌ**) أخبر به الصّادق، وكلّ ممكنٍ أخبر به الصّادق فيجب على المكلّف التّصديق به.

وإنّما قلنا بإمكانه (**إذ لا يستدعي**) هذا السّؤال والجواب (**إلّا إعادة الحياة**) أي تعلّقها ثانيًا (**إلى جزءٍ من الأجزاء الذي به فهم الخطاب**) والقدرة على الجواب (**وذلك ممكنٌ في نفسه**) لأنّ البنية ليست شرطًا للحياة عندهم، وأنكر هذا ضرار بن عمرو[2] وبشر المريسيّ[3] وأكثر متأخّري المعتزلة وبعض الإماميّة، متمسّكين بأن الميت جمادٌ لا إدراك له، وإلّا لرأينا عليه أثر الحياة من التّحرّك والاضطراب، ولسمعنا مقاولة الملكين معه، وليس كذلك.

(**و**)الجواب (**أنّه لا يدفع**) ذلك الذي قلنا (**ما يشاهد من سكون أجزاء الميت**) وعدم تحرّكه واضطرابه بأعيننا (**وعدم سماعنا للسّؤال**) عن الميت، لأنّ مثل الميت

---

(1) سنن الترمذي: كِتَاب الْجَنَائِزِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بَاب مَا جَاءَ فِي عَذَابِ الْقَبْرِ.

(2) «ضرار بن عمرو الغطفانيّ (ت 90 هـ = 805 م): قاضٍ من كبار المعتزلة، طمع برياستهم في بلده، فلم يدركها، فخالفهم، فكفّروه وطردوه. وصنّف نحو ثلاثين كتابًا، بعضها في الرّدّ عليهم وعلى الخوارج، وفيها ما هو مقالات خبيثة. وشهد عليه الإمام أحمد بن حنبل عند القاضي سعيد بن عبد الرحمن الجمحيّ فأفتى بضرب عنقه، فهرب، وقيل: إنّ يحيى بن خالد البرمكي أخفاه. قال الجشمي: ومن عدّه من المعتزلة فقد أخطأ، لأنّا نتبرأ منه فهو من المجبّرة ». الأعلام 3/ 215.

(3) بشر بن غياث بن أبي كريمة عبد الرحمن المريسي، أبو عبد الرحمن (ت 218هـ = 833م)): فقيهٌ معتزليّ عارفٌ بالفلسفة، يرمى بالزّندقة. أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف، وأوذي في دولة هارون الرشيد. وهو من أهل بغداد ينسب إلى (درب المريس) فيها. عاش نحو 70 عاما . الأعلام 2/ 55.

كمثل النّائم (**فإنّ النّائم**) عندك (**ساكنٌ بظاهره**) لا يتحرّك ولا يضطرب ولا يُرى عليه أثر العذاب والألم واللّذّة (و)لكن (**يدرك في باطنه من الآلام واللّذّات ما يحسّ**) أي يدرك النّائم (**تأثيره عند التّنبيه**) من نومه فكذا الميت، فإنّ النّوم أخ الموت.

(**و**)أيضًا (**كان رسول الله ﷺ يسمع**) في الدّنيا (**كلام جبريل عليه السّلام**) حين ما ينزل بالوحي (**و**)كان (**يشاهده**) ويراه عيانًا (**ومن حوله**) من الصّحابة كانوا (**لا يسمعونه ولا يرونه**) أصلًا.

قال المصنّف قدّس سرّه في الإحياء: «اعلم أنّ لك ثلاث مقاماتٍ في التّصديق بأمثال هذا.

أحدها، وهو الأصحّ والأظهر والأسلم، أن تصدّق بأنّ الحيّة موجودةٌ تلدغ الميت، ولكنّا لا نشاهد ذلك، فإنّ هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك الأمور الملكوتيّة، وكلّ ما يتعلّق بالآخرة فهو من عالم الملكوت، أما ترى الصّحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبريل عليه السّلام وما كانوا يشاهدونه، ويؤمنون بأنّه ﷺ يشاهده، فإن كنت لا تؤمن بهذا، فتصحيح الإيمان بالملائكة والوحي أهمّ عليك، وإن آمنت به وجوّزت أن يشاهد النّبيّ ﷺ ما لا يشاهده الأمّة، فكيف لا تجوّز هذا في الميت.

المقام الثّاني، أن تتذكّر أمر النّائم، فإنّه قد يرى في نومه حيّةً تلدغه وهو يتألّم بذلك، حتّى تراه في نومه يصيح ويعرق جبينه، وقد ينزعج من مكانه، كلّ ذلك مدركة[1] من نفسه، ويتأذّى به كما يتأذّى اليقظان وهو يشاهده، وأنت ترى ظاهره ساكنًا، ولا ترى حواليه حيّةً، والحيّة موجودةٌ في حقّه، والعذاب حاصلٌ، ولكنّه في حقّك غير مشاهدٍ، وإذا كان العذاب ألم اللّدغ، فلا فرق بين حيّةٍ يتخيّل أو يشاهد.

المقام الثّالث، أن تعلم أنّ الحيّة بنفسها لا تؤلم، بل الذي يلقاك منها هو السّمّ، ثمّ السّمّ ليس هو الألم، بل عذابك في الأثر الذي يحصل فيك من السّمّ، فلو حصل مثل ذلك الأثر من غير سمٍّ لكان ذلك العذاب قد تؤثّر[2]، وقد كان لا يمكن

(1) بالإحياء: يدركه.
(2) كذا بالنّسخ الثّلاثة، وبالإحياء: توفّر.

تعريف ذلك النّوع من العذاب إلّا بأن يُضاف إلى السّبب الذي يُفضي إليه في العادة، والصّفات المهلكات ينقلب مؤذياتٍ ومؤلماتٍ في النّفس عند الموت، فيكون آلامها كآلام لذع الحيّات من غير وجود الحيّات.

ثمّ قال -قدّس سرّه-: فإن قلتَ: ما الصّحيح من هذه المقامات الثّلاث؟

فاعلم أنّ من النّاس من لم يثبت إلّا الأوّل وأنكر ما بعده، ومنهم من أنكر الأوّل وأثبت الثّاني، ومنهم من لم يثبت إلّا الثّالث.

وإنّما الحقّ الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار أنّ كلّ ذلك في حيّز الإمكان، وأنّ من ينكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلته وجهله باتّساع قدرة الله تعالى وعجائب تدبيره، فينكر من أفعال الله تعالى ما لم يأنس به ولم يألفه، وذلك جهلٌ وقصورٌ، بل هذه الطّرق الثّلاث في التّعذيب ممكنةٌ[1]، والتّصديق بها واجبٌ، وربّ عبدٍ يعاقب بنوعٍ واحدٍ من هذه الأنواع، وربّ عبدٍ يجتمع عليه نوعان أو الأنواع الثّلاثة، هذا هو الحقّ فصدّق به، أعاننا الله على التّصديق به وبكلّ ما جاء به النّبيّ ﷺ»[2]. انتهى كلامه قدّس سرّه.

(و)أيضًا النّاس **(لا يحيطون بشيءٍ من علمه)** تعالى **(إلّا بما شاء)** الله تعالى أن يعلّمهم إيّاه **(فإذا)** أراد أن لا يسمعهم كلام الموتى ولا يريهم أحوالهم من الألم والرّاحة لئلّا تنتقض حكمة التّكليف ويرتفع الابتلاء والامتحان ولا يعرضوا عن التّدابير والصّنائع ونحوها ممّا يتوقّف عليه بقاء الشّخص والنّوع فيتعطّل معاشهم وينقطع أدبارهم **(لم يخلق السّمع لهم)** حتّى يسمعوا سؤال الملكين عنه **(و)**لا **(الرّؤية)** حتّى يروا العذاب الأليم وحينئذٍ **(لم يدركوه)** وعدم إدراك الشّيء لا يستلزم عدمه في نفسه، قال عليه الصّلاة والسّلام: (فيضرب بمطرقةٍ من حديدٍ ضربةً فيصيح صيحةً يسمعها من يليه غير الثّقلين)[3] و(لولا أن لا تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر)[4]، يعني أنّ الله تعالى لو أسمعكم صياح

---

(1) بجميع النّسخ: ممكنٌ. والمثبت من الإحياء.

(2) إحياء علوم الدّين 4/ 501.

(3) صحيح البخاري: كِتَاب الْجَنَائِزِ، بَاب الْمَيِّتُ يَسْمَعُ خَفْقَ النِّعَالِ.

(4) صحيح مسلم: كِتَاب الْجَنَّةِ وَصِفَةِ نَعِيمِهَا وَأَهْلِهَا، إنّ هذه الأمّة تبتلى في قبورها.

الأموات وصراخهم حين ما يعذّبون لاشتدّ عليكم الرّعب وحملكم على التّحرّز عن الأموات والتّباعد عنهم والإعراض عن الاشتغال بدفنهم مخافة أن تصيحوا وأنتم متدافنون.

الأصل الثّالث

في أنّه (عذاب القبر) للكافرين والفاسقين حقٌّ

والمراد بعذاب القبر العذاب بعد الموت وقبل قيام السّاعة، إلا أنّه أكثر ما يكون في القبر، فلذا اشتهر بعذاب القبر.

ثمّ إنّ تنعيم أهل الطّاعة في القبر بما يعلمه الله حقٌّ أيضًا، فتخصيص العذاب بالذّكر لكثرة النّصوص الواردة فيه، ولأنّ عامّة أهل القبور كفّارٌ وعصاةٌ، فالتّعذيب أجدر بالذّكر.

(و)الدّليل عليه أنّه (**قد ورد الشّرع به**) حيث (**قال تعالى:** ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا﴾) أي يحرقون بها من قولهم عرض الأسارى على السّيف أي قتلوا به ﴿غُدُوًّا﴾ أي بكرةً ﴿وَعَشِيًّا﴾ إلى يوم القيامة، وذكر الوقتين يحتمل التّخصيص ويحتمل التّأبيد ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ﴾ يقال لهم: ﴿أُدْخُلُوا﴾ [1] يا ﴿ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [2] وهو عذاب جهنّم.

وجه الاستدلال هو أنّه يدلّ على أنّ العرض قبل يوم القيامة وليس في الدّنيا، فهو في البرزخ.

(و)أيضًا قد (**اشتهر من رسول الله ﷺ والسّلف الصّالحين**) قبل ظهور الخلف المخالفين (**الاستعاذة من عذاب القبر**) روي عن عائشة رضي الله عنها أنّ يهوديّةً دخلت عليها فقالت: أعاذك الله من عذاب القبر، فسألت عائشة رسول الله ﷺ عن عذاب القبر، فقال عليه السّلام: نعم، عذاب القبر حقٌّ، قالت عائشة: فما رأيت رسول الله ﷺ بعدُ صلّى صلاةً إلّا تعوّذ من عذاب القبر[3].

1 قال الرّازيّ: «قَرَأَ نَافِعٌ وَحَمْزَةُ وَالْكِسَائِيُّ وَحَفْصٌ عَنْ عَاصِمٍ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَيْ يُقَالُ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ: أَدْخِلُوهُمْ فِي أَشَدِّ الْعَذَابِ، وَالْبَاقُونَ اُدْخُلُوا عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ يُقَالُ لِهَؤُلَاءِ الْكُفَّارِ: اُدْخُلُوا أَشَدَّ الْعَذَابِ» التّفسير الكبير 27/ 522.

(2) [سورة غافر:46].

(3) صحيح البخاري: كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، ح(1306).

وعن زيد بن ثابتٍ أنّ رسول الله ﷺ قال: تعوّذا بالله من عذاب النّار، فقال: نعوذ بالله من عذاب النّار، ثمّ قال عليه السّلام: تعوّذوا بالله من عذاب القبر، قالوا: نعوذ بالله من عذاب القبر[1].

(وهو ممكنٌ) عقلًا، لأنّ أجزاء الميت قابلةٌ للجمع والحياة، وإلّا لم يتّصف بهما قبل الموت، والفاعل تعالى عالمٌ بأجزاء كلّ شخصٍ على التّفصيل وقادرٌ على جمعها وإيجاد الحياة فيها على قدر ما يدرك ألم العذاب ولذّة التّنعيم لشمول قدرته جميع الممكنات، فإذا ثبت أنّه ممكنٌ وقد أخبر به الصّادق **(فيجب التّصديق به)**.

وأنكره المعتزلة[2]، وقالوا: إنّما يجب التّصديق به إذا لم يمنع مانعٌ منه بأن لا

---

(1) صحيح مسلم: كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب عرض مقعد الميت من الجنة أو النار عليه وإثبات عذاب القبر والتعوذ منه، ح(2867).

(2) وقد جاء في كتاب «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»: «إنّ هذا الأمر [يعني عذاب القبر] إنّما أنكره أوّلًا ضرار بن عمرو، ولمّا كان من أصحاب واصل ظنّوا أنّ ذلك ما أنكرته المعتزلة، وليس الأمر كذلك، بل المعتزلة رجلان: رجلٌ يجوّز ذلك كما وردت به الأخبار، ورجلٌ يقطع ذلك، وأكثر أصحابنا يقطعون على ذلك لظهور الأخبار، وإنّما ينكرون قول طائفةٍ في الجملة أنّهم يعذّبون وهم موتى لأنّ دليل العقل يمنع من ذلك»، فضل الاعتزال ص202.

قال الرّازيّ: «الضرارية أَتبَاع ضرار بن عَمْرو الْكُوفِي وَكَانَ فِي بَدو أمره تلميذا لواصل بن عَطاء ثمَّ خَالفه فِي خلق الْأَعْمَال وإنكار عَذَاب الْقَبْر»، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص69.

وذكر الأشعريّ في المقالات: «واختلفوا في عذاب القبر، فمنهم من نفاه وهم المعتزلة والخوارج، ومنهم من أثبته وهم أكثر أهل الإسلام»، مقالات الإسلاميّين ص430.

والغزاليّ -مع شدّة تحرّيه في تقرير المذاهب وتحرّزه- قد نسب القول بإنكاره إلى المعتزلة، فقد قال مثلًا: «وأمّا عذاب القبر، فقد دلت عليه قواطع الشّرع، وإنّما تنكره المعتزلة من حيث يقولون...»، الاقتصاد في الاعتقاد ص275.

فلعلّ الأوائل من المعتزلة كانوا ينفونه، أو كانوا يقولون به بنوع تأويلٍ هو بمثابة الإنكار عند غيرهم.

هذا وقد ذكر الخليليّ من الإباضيّة في مشارق أنوار العقول 2/ 106 أنّ ابن أبي نبهان منهم كان ينكره.

يخالف المعقول، إذ على تقدير مخالفتها إيّاه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها، ودليل مخالفتها للمعقول هو أنّا نرى شخصًا أكلته السّباع والطّيور وتفرّقت أجزاؤه في بطونها وحواصلها، فإنّا نعلم عدم إحيائه ومسألته وعذابه ضرورةً، وكذا إذا أحرق فصار رمادًا وذري في الرّياح العاصفة شمالًا وجنوبًا قبولًا ودبورًا.

والجواب أنّه (**لا يمنع من التّصديق به تفرّق أجزاء الميت**) في الشّرق والغرب (**وفي بطون السّباع**) التي أكلته (**وحواصل الطّير**) التي جمعته (**فإنّ المدرك لآلام العذاب**) ولذّات الثّواب (**من الحيوان أجزاءٌ مخصوصةٌ**) هي الأجزاء الأصليّة، فإنّ الله تبارك وتعالى يعلم روحه الذي فارقه بجزئه الأصليّ الباقي من أوّل عمره إلى آخره، المستمرّ على حاله حالتي النّمو والذّبول، الذي يتعلّق به الرّوح أوّلًا ويحيى بحياته سائر أجزاء البدن ليسأل فيثاب أو يعذّب، ولا يستبعد ذلك، فإنّ الله تعالى عالمٌ بالجزئيّات كلّها حسب ما هي عليها، فيعلم الأجزاء بتفاصيلها، ويعلم مواقعها ومحالّها، ويميّز بين ما هو أصلٌ وما هو فضلٌ.

فحينئذٍ (**يقدر الله تعالى**) على تعليق الرّوح بالأجزاء الأصليّة منها حال الانفراد تعليقه بها حالة الاجتماع و(**على إعادة الإدراك إليها**) فرادى كما إذا اجتمعت، فإنّ البنية عندنا ليست شرطًا للحياة، بل لا يستبعد تعليق ذلك الرّوح الشّخصيّ الواحد في آنٍ واحدٍ بكلّ واحدٍ من تلك الأجزاء المتفرّقة في المشارق والمغارب وخلق الإدراك فيه، فإنّ تعلّقه به ليس على سبيل الحلول حتّى يمنعه الحلول في جزءٍ الحلول في آخر.

ولنا رسالةٌ مفردةٌ في تحقيق المعاد، وكنّا قد فصّلنا الكلام فيها بما لا مزيد عليه[1].

---

(1) ولم يظهر لي كون تلك الرّسالة بهذه الأهميّة التي يشير إليها المؤلّف.

الأصل الرّابع

في أنّه ممّا يجب التّصديق به (الميزان)

وهو ما يُعرف به مقادير الأعمال **(وهو حقٌّ)** إذ قد ورد به الشّرع، حيث **(قال الله تعالى: وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ)** لوزن الأعمال **(الْقِسْطَ)** أي العدل صفةٌ للموازين، أفرد لأنّه مصدرٌ وصف به للمبالغة، وظاهر الآية يدلّ على تعدّد الميزان، فقال بعضهم: لكلّ أمّةٍ ميزانٌ، وقيل: لكلّ مكلّفٍ ميزانٌ، وقال بعض السّلف: الميزان واحدٌ له كفّتان ولسان وساقان، ولفظ الجمع في القرآن للاستعظام ﴿لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾[1] أي لجزائه أو لأهله أو فيه كقولك: جئت لخمسٍ خلون من الشّهر **(وقال تعالى: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ﴾**[2]**)** جمع موزون، وهو العمل الذي له وزنٌ وخطرٌ عند الله تعالى، وثقله ترجّح مقداره في الميزان على مقدار ما يقابله.

وأنكره المعتزلة[3]، وقالوا: الأعمال أعراضٌ وقد انعدمت ولا يمكن وزنها، وأيضًا: مقاديرها معلومٌ له تعالى، فلا وجه لوزنها.

(و)نحن نقول: **(وجهه)** هو أنّ ما يوزن ليس هو نفس الأعمال بل صحائفها، لما **(أنّ الله تعالى يحدث في صحائف الأعمال وزنًا)** وثقلًا **(بحسب درجات الأعمال عند الله تعالى)** وذلك بحسب نيّات العمّال وتوجّهات نفوسهم ومتعلّقات هممهم

(1)[سورة الأنبياء:47].

(2) [سورة المؤمنون:102].

(3) لم أجد فيما بين يديّ من كتبٍ للمعتزلة نصًّا في إنكاره، بل ورد في كتاب «الأصول الخمسة»: «ويجوز ما روي في الميزان»، الأصول الخمسة ص96.

وقد قال السّالميّ من الإباضيّة في نظمه «أنوار العقول»:

وإنّمـــا الميـــزان في الحسبـــان   عدلٌ وإنصافٌ من الرّحمن

لا مثل قول ذي الخلاف إذ غدا   يؤوّلنـــه كفّـــةً وأعمـــدا

وقال شارحه الخليلي: «واختلفت الأمّة في تأويله، فذهب أصحابنا وجمهور المعتزلة إلى أنّه عبارةٌ عن ثبوت السّعادة لقوم والشّقاوة لآخرين على سبيل الاستعارة التّمثيليّة»، مشارق أنوار العقول ص125-126.

التّابعة لعلومهم واعتقاداتهم، إذ بذلك يرتفع الدّرجات، كما قال تعالى: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥ﴾[1]، ويلائم هذا الوجه حديث البطاقة[2].

وقيل: وجهه أنّه يجعل الحسنات أجسامًا نورانيّةً، والسّيّئات أجسامًا ظلمانيّةً، وتحقيقه أنّ الجوهريّة والعرضيّة من أحكام النّشأة وآثار الموطن يتواردان على الحقيقية، فما من اعتقادٍ أو عملٍ إلّا ويتمثّل في الآخرة بصورةٍ مناسبةٍ له وإن كانت معاني في الدّنيا، بل الجنّة وما فيها من الأشجار والأنهار والثّمرات والحور والقصور والغلمان والولدان إنّما هي أعمالهم وأخلاقهم واعتقاداتهم وأحوالهم مثّلت وصوّرت في أمثلةٍ ملائمةٍ وصورٍ مناسبةٍ ثمّ ردّت إليهم، ولهذا يُقال: إنّما هي أعمالكم تردّ إليكم[3]، وكذا جهنّم وما فيها من دركات النّيران وأنواع الآلام، وكذا عذاب القبر وما يشاهد فيها من الحيّات والعقارب ليس إلّا صور الاعتقادات الباطلة ونتائج الأعمال السّيّئة وثمرات الأخلاق الرّديّة، كانت في الدّنيا معاني فصارت في الآخر صورًا، فهم دائمون فيها دنيا وعقبى، ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ

(1) [سورة فاطر:10].

(2) ونصّه عند التّرمذيّ: (إنّ الله سيخلص رجلا من أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه تسعة وتسعين سجلًّا، كلّ سجلٍّ مثل مدّ البصر، ثمّ يقول: أتنكر من هذا شيئا؟ أظلمك كتبتي الحافظون؟ فيقول: لا يا ربّ. فيقول: أفلك عذرٌ؟ فيقول: لا يا ربّ. فيقول: بلى إنّ لك عندنا حسنةً، فإنه لا ظلم عليك اليوم، فتخرج بطاقة فيها أشهد أن لا إله إلّا الله وأشهد أنّ محمّدًا عبده ورسوله، فيقول: أحضر وزنك، فيقول يا ربّ ما هذه البطاقة مع هذه السجلات. فقال: إنّك لا تظلم. قال فتوضع السّجّلات في كفّةٍ والبطاقة في كفّةٍ فطاشت السجلات وثقلت البطاقة، فلا يثقل مع اسم الله شيءٌ. قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب حدثنا قتيبة حدثنا بن لهيعة عن عامر بن يحيى بهذا الإسناد نحوه)، سنن الترمذي: كتاب الإيمان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله، ح(2639).

(3) قال العراقي: رواه الطبراني في الأوسط والحاكم في المستدرك بسند ضعيف والثعلبي في التفسير مقتصراً على آخره إني جعلت نسباً الحديث من حديث أبى هريرة. تخريج أحاديث الإحياء ص1510.

لَمُحِيطَةُۢ بِٱلۡكَٰفِرِينَ﴾[1]، إلّا أنّهم لا يتألّمون بها في الدّنيا لأنّ النّاس نيامٌ، فإذا ماتوا انتبهوا[2].

ويؤيّد هذا الوجه ما ورد في الحديث: أنّ الحمد لله يملأ الميزان[3]، وبالجملة يوزن الأعمال بأحد الوجهين، وأيًّا ما كان (**فتصير مقادير أعمال العباد**) بسبب وزنها بأحد النّحوين معلومةً، لكن لا لله تعالى حتّى يُقال إنّها معلومةٌ له تعالى فوزنها عبثٌ، بل للعباد (**ليظهر لهم العدل في العقاب**) ولا يتوهّم في حقّه الظّلم، لما ينكشف لهم حقيقةً أنّ ذلك بما قدّمت أيديهم وأنّ الله ليس بظلّامٍ للعبيد[4].

(**و**)يظهر لهم أيضًا (**الفضل**) والكرم (**في العفو**) عمّن يستحقّ العقوبة (**و**)في (**تضعيف الثّواب**) عمّن لا يستحقّ أصل الثّواب فضلًا عن تضعيفه، لأنّ ما أتى به من الطّاعات لا يفي بشكر أقلّ قليلٍ ممّا أنعم عليه في الدّنيا، على أنّه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة، فإنّ أفعال الله تعالى غير معلّلةٍ بالأغراض.

---

(1) [سورة التوبة:49].

(2) قال العراقيّ: «لم أَجِدهُ مَرْفُوعا، وَإِنَّمَا يعزى إِلَى عَلّي بن أبي طَالب»، تخريج أحاديث الإحياء ص1358.

(3) صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء، ح(223).

(4) [سورة آل عمران:182].

الأصل الخامس

في بيان أنّه من جملة ما يجب التّصديق به (الصّراط)

(**وهو**) على ما ورد في الحديث الصّحيح (**جسرٌ ممدودٌ على متن النّار**) يرده الأوّلون والآخرون، كما قال تعالى: ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا * ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ﴾[1].

وصفته أنّه (**أدقّ من الشّعر وأحدّ من السّيف**[2]) الصّارم، وقد ورد في القرآن أيضًا (**قال الله تعالى: ﴿فَاهْدُوهُمْ﴾** أيّها الزّبانية ﴿إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ أي إلى الصّراط الممدود على متن الجحيم (**وقفوهم**) على الصّراط ﴿إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ﴾ عن عقائدهم وأعمالهم.

---

(1) [سورة مريم: 71-72].

(2) «أخرجه مسلم من حديث أبي سعيدٍ بلفظ: (بلغني أنّه أدقّ من الشّعر وأحدّ من السّيف) ورفعه أحمد من حديث عائشة والبيهقي في الشّعب والبعث من حديث أنس وضعّفه، وفي البعث من رواية عبيد بن عمير مرسلاً ومن قول ابن مسعود الصّراط كحدّ السيف وفي آخر الحديث ما يدلّ على أنّه مرفوعٌ. قاله العراقيّ: وقول أبي سعيد بلغني له حكم المرفوع، إذ مثله لا يقال من قبل الرّأي. وقول ابن مسعود وأخرجه الطبراني أيضاً بلفظ يوضع الصراط على سواء جهنم مثل حدّ السّيف المرهف. وفي الصّحيحين وغيرهما وصف الصّراط بأنه دحض مزلّة. وأخرج الحاكم من حديث سلمان رفعه يوضع الميزان يوم القيامة الحديث وفيه ويوضع الصّراط مثل حدّ الموسى». تخريج أحاديث الإحياء 1/ 264. صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرّؤية.

قال البيهقيّ: «وَقَوْلُهُ [يعني قول الحليميّ]: إِنَّهُ أَحَدُّ مِنَ السَّيْفِ، فَقَدْ يَكُونُ مَعْنَاهُ وَاللهُ أَعْلَمُ أَنَّ الْأَمْرَ الدَّقِيقَ الَّذِي يَصْدُرُ مِنْ عِنْدِ اللهِ إِلَى الْمَلَائِكَةِ فِي إِجَازَةِ النَّاسِ عَلَى الصِّرَاطِ يَكُونُ فِي نَفَاذِ حَدِّ السَّيْفِ وَمُضِيِّهِ اسراعا مِنْهُمْ إِلَى طَاعَتِهِ، وَامْتِثَالِهِ وَلَا يَكُونُ لَهُ مَرَدٌّ كَمَا أَنَّ السَّيْفَ إِذَا نَفِذ بِحَدِّهِ وَقُوَّةِ ضَارِبِهِ فِي شَيْءٍ لَمْ يَكُنْ لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ مَرَدٌّ، وَهَذَا اللَّفْظُ مِنَ الْحَدِيثِ لَمْ أَجِدْهُ فِي الرِّوَايَاتِ الصَّحِيحَةِ»، شعب الإيمان 1/ 565.

وأنكره كثيرٌ من المعتزلة[1] زعمًا بأنّه لا يمكن العبور عليه، ولو أمكن ففيه تعذيبٌ على الأنبياء والصّالحين، ولا عذاب عليهم يوم القيامة، ويؤوّلون صراط الجحيم في الآية بطريق النّار.

(و)الجواب أنّ (**هذا ممكنٌ**) ذاتيٌّ، وإن كان محالًا عاديًّا، وقد أخبر به الصّادق (**فيجب التّصديق به**) أمّا أنّه ممكنٌ ذاتيٌّ؛ فلأنّه كالمشي على الماء والطّيران في الهواء (**فإنّ القادر على أن يطيّر الطّير**) صافّات ويقبضن (**في الهواء**) ويسيّر الإنسان على الماء (**قادرٌ على أن يسيّر الإنسان على الصّراط**) المذكور، غايته أنّه مخالفٌ للعادة، إلّا أنّ الله تعالى يسهّل الطّريق على من أراد، كما ورد في الحديث: (أنّ منهم من يمرّ كالبرق الخاطف، ومنهم من هو كالرّيح الهابّة، ومنهم من هو كالجواد، ومنهم من يجوز رجلاه ويتعلّق يداه، ومنهم من يجرّ على وجهه[2]).

وعند أهل التّحقيق، الصّراط المبسوط على متن جهنّم هو مقالٌ وصورةٌ للصّراط المستقيم المذكور في القرآن، وهو التّوسّط بين الأضداد، وإنّما وصف بالدّقّة والحدّة لما أنّه لا عرض له أصلًا، فبأدنى انحرافٍ يدخل في أحد الطّرفين، فإنّ الحقّ واحدٌ، وماذا بعد الحقّ إلّا الضّلال.

وتمام تحقيق هذه المباحث بما لا مزيد عليه في رسالتنا المعمولة في المبدأ والمعاد فليُطلب منه.

---

(1) لم أجد فيما لديّ من مصادر للمعتزلة نصًّا في نفيه، بل قال صاحب الأصول الخمسة: «ونقول بالصّراط، وأنّه طريقٌ إلى الجنّة وطريقٌ إلى النّار»، الأصول الخمسة ص97.

وقال السّالميّ من الإباضيّة في نظمه «أنوار العقول»:

وقوله الصّراط فهو حقّ لا … جسرٌ كما بعضهم تأوّلا

قال شارحه الخليليّ: «أي الصّراط المذكور...هو عبارةٌ عن الحقّ المشروع» ثمّ ذكر قول الأشعريّة وقال بعده: «فقد ذهب إلى مثل ما ذهبوا إليه بعض أصحابنا»، مشارق أنوار العقول ص128-129.

(2) لم أجده بهذا اللّفظ، ورواه الحاكم موقوفًا بلفظ: «الصِّرَاطُ عَلَى جَهَنَّمَ مِثْلُ حَدِّ السَّيْفِ فَتَمُرُّ الطَّائِفَةُ الْأُولَى كَالْبَرْقِ، وَالثَّانِيَةُ كَالرِّيحِ، وَالثَّالِثَةُ كَأَجْوَدِ الْخَيْلِ، وَالرَّابِعَةُ كَأَجْوَدِ الْإِبِلِ وَالْبَهَائِمِ، ثُمَّ يَمُرُّونَ وَالْمَلَائِكَةُ تَقُولُ: رَبِّ سَلِّمْ سَلِّمْ» وقال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ وَلَمْ يُخْرِجَاهُ. المستدرك 2/ 407.

الأصل السّادس

في بيان ما هو الحقّ في خلق الجنّة والنّار

ذهب جمهور المسلمين إلى[1] (**أنّ الجنّة والنّار مخلوقتان**) أي الآن، خلافًا للمعتزلة[2] حيث ذهبوا[3] إلى أنّهما يخلقان يوم الجزاء.

ولنا أنّه (**قال سبحانه وتعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ﴾**) أي بادروا وأقبلوا إلى ما به تستحقّون المغفرة[4] (﴿مِّن رَّبِّكُمۡ﴾) كالإيمان والتّوبة والإخلاص (﴿**وَجَنَّةٍ**﴾) والجنّة بالفتح الشّجر المظلّ، وبالضّمّ التّرس، وبالكسر الجنون، وأطلقت على البستان الكثير الأشجار وعلى دار الثّواب لما فيها من البساتين، وثلاثتها[5] مأخوذةٌ من الجنّ بمعنى السّتر، ومنه قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ**﴾[6] أي: ستر (﴿**عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ**﴾) أي: عرض الجنّة كعرضهما، وذكر العرض للمبالغة في وصفها بالسّعة على طريق التّمثيل.

وعن ابن عبّاسٍ أنّها كسبع سماواتٍ وسبع أرضين لو وصل بعضها ببعضٍ (﴿**أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ**﴾[7]) أي هيّئت لمن اتّصف بتقوى الله وطاعته.

---

(1) جميع النّسخ: على.

(2) وفي شرح المواقف: «(ذهب أَصْحَابنَا وَأَبُو عَليّ الجبائي وَبشر بن الْمُعْتَمِر وَأَبُو الْحُسَيْن الْبَصْرِيّ إِلَى أَنَّهمَا مخلوقتان وَأنْكرهُ أَكثر الْمُعْتَزلَة) كعباد الضيمري وَضِرَار ابْن عَمْرو وَأبي هَاشم وَعبد الْجَبَّار (وَقَالُوا إِنَّهمَا يخلقان يَوْم الْجَزَاء)»، شرح المواقف 3/ 487.

وفي شرح المقاصد: «خلافًا لأبي هَاشم وَالْقَاضِي عبد الجبار وَمن يجْرِي مجراهما من الْمُعْتَزلَة حَيْثُ زَعَمُوا أَنَّهمَا إِنَّمَا يخلقان يَوْم الْجَزَاء» شرح المقاصد 2/ 218.

(3) بجميع النّسخ: زعموا.

(4) أي: استحقاقًا شرعيًّا.

(5) أب، ب: ثلثها. ج:- ثلاثتها.

(6) [سورة الأنعام:76].

(7) [سورة آل عمران:133].

(**وقوله**) تعالى: ﴿**أُعِدَّتْ**﴾ لكونه فعلًا ماضيًا يدلّ وضعًا على تحقيق الإعداد حين الإخبار، فهو (**دليلٌ على أنّها مخلوقةٌ**) الآن، ضرورة أنّ إعدادها إنّما يتصوّر بعد خلقها، وحملها على التّعبير المستقبل بلفظ الماضي مبالغةً في تحقّقه مثل: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِۚ ذَٰلِكَ يَوۡمُ ٱلۡوَعِيدِ﴾[1]، ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ أَصۡحَٰبَ ٱلنَّارِ﴾[2] خلاف الظّاهر[3]، إذ دار[4] اللّفظ بين المعنى الحقيقيّ الظّاهر وبين المعنى المجازيّ الغير الظّاهر (**فيجب إجراؤه على**) الحقيقيّ (**الظّاهر، إذ**) لا يُعدل إلى خلاف الظّاهر –أعنى المجاز– بدون قرينةٍ تدعو إليه كاستحالة الظّاهر (**ولا استحالة فيه**).

وإذا ثبت أنّ الجنّة مخلوقةٌ الآن، ثبت أنّ النّار أيضًا مخلوقةٌ الآن، إذ لا قائل بالفصل، ولهذا اكتفى المصنّف بإثبات مخلوقيّة الجنّة، على أنّ هذا الدّليل بعينه يجري في النّار أيضًا، لأنّه تعالى قال فيها: ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِيٓ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ﴾[5].

ثمّ الآية المذكورة في المتن تدلّ على أنّ الجنّة خارجةٌ عن هذا العالم، لأنّ ما يكون عرضه كعرض جميع هذا العالم لا يكون داخلًا فيه، بل يجب كونه خارجًا عنه.

وأمّا ما قاله المعتزلة من أنّ كونها خارجةً عن هذا العالم يستلزم الخلاء بينهما؛ لأنّ الفلك لكونه بسيطًا كريّ الشّكل، فلو وجد عالمٌ آخر خارجًا عنه لكان أيضًا كريًّا، فيتحقّق بينهما الخلاء، فجوابه بعد تسليم امتناع الخلاء أنّه يجوز أن يكون الفرجة مملوءةً بجسمٍ آخر.

وتمسّكت المعتزلة على مذهبهم بأنّ أفعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصالح، والحكمة في خلق الجنّة والنّار المجازاة بالثّواب والعقاب، وذلك غير واقعٍ قبل يوم الجزاء بإجماعٍ منّا ومنكم، فلا فائدة في خلقها الآن، فيكون منتفيًا.

---

(1) [سورة ق:20].

(2) [سورة الأعراف:44].

(3) إذ سياق هذه الآيات الحديثُ عن الآخرة فتُحمل أفعالها على الاستقبال، بخلاف الأخرى.

(4) ج: وإذا دار.

(5) [سورة آل عمران:131].

(**و**)أشار المصنّف إليه مع جوابه بقوله (**لا يُقال: لا فائدة في خلقها قبل يوم الجزاء**) لكونه عبثًا لا يليق بالحكيم، لأنّا نقول: لا يجب عليه تعالى رعاية الحكمة والمصلحة (**لأنّ الله تعالى** ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[1]) كما مرّ بيانه غير مرّةٍ، على أنّا لا نسلّم انحصار الفائدة في المجازاة، وبعد التّسليم لا نسلّم أنّها غير واقعةٍ قبل يوم الجزاء، لما ورد في الحديث: أنّه يفتح للمؤمن بابٌ إلى الجنّة وللكافر بابٌ إلى النّار، وأنّ المؤمن يصل إليه من روح الجنّة، والكافر يصل إليه المكروه من النّار.

قال الشّيخ الأكبر[2] في الفتوحات المكّيّة: «وأمّا عندنا وعند أصحابنا من أهل الكشف، فهما مخلوقتان غير مخلوقتين، فأمّا قولنا مخلوقتان فكرجلٍ أراد أن يبني دارًا فأقام حيطانها كلّها الحاوية عليها خاصّةً، فيُقال: قد بنى دارًا، فإذا دخلها لم يرد إلّا سورًا دائرًا على فضاءٍ وساحةٍ، ثمّ بعد ذلك ينشئ بيوتها على أغراض السّاكنين فيها، فهي بتفاصيل بيوتها غير مخلوقةٍ إلّا بعد دخولهم، وإن كانت بحسب حيطانها وسورها مخلوقةً قبل ذلك» انتهى[3].

---

(1) [سورة الأنبياء:23].

(2) محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسيّ (558هـ - 638هـ)، أحد أشهر المتصوفين لقّبه أتباعه بالشّيخ الأكبر، من كتبه: روح القدس، الفتوحات المكيّة، فصوص الحِكَم، واختلفت فيه أقوال العلماء، فمن مؤيّد له معتقد الولاية فيه شارحٍ لكتبه منظّرٍ لفلسفته كالقونوي والجامي، ومن معتقد ولايته مدّعيًا الدّسّ عليه كالهيتمي والشّعراني والسّيوطي —والذي حرّم قراءة كتبه–، ومن ساكت عنه كالمناوي —حيث قال: السّكوت عنه أسلم–، ومن مكفّر له معتقد أنّه من جملة الزّنادقة، كعلاء الدّين البخاري الذي ألّف فيه «فاضحة الملحدين وناصحة الموحّدين»، وبرهان الدّين البقاعي الذي ألّف فيه: «تنبيه الغبيّ إلى تكفير ابن عربي»، وعليّ القاري له كتابٌ في الرّدّ عليه كذلك. يُنظر: الأعلام (6/ 281)، شذرات الذّهب 7/ 332.

(3) الفتوحات المكّيّة 1/ 327.

ولا يخفى أنّ مثل هذه المسائل ممّا لا يُؤخذ فيها بدعاوى الكشف، إذ لو سلّم صحّته، لا يكون إلّا دليلًا لصاحبه لا لغيره.

قال الإمام النّسفيّ في متنه العقديّ الشّهير: (والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحّة الشّيء عند أهل الحقّ)، وقال التّفتازانيّ في شرحه عليه: (ثمّ الظّاهر أنه أراد أنّ الإلهام

ليس سببًا يحصل به العلم لعامّة الخلق ويصلح للإلزام على الغير)، النّبراس ص159، يعني أنّه قد يُفيد صاحبه -إذا تيقّن كونه حقًّا- من غير أن يصلح حجّةً على غيره.

الأصل السّابع
في الإمامة

وهي رياسةٌ عامّةٌ في أمر الدّين والدّنيا خلافةً عن النّبيّ ﷺ، وبهذا القيد خرجت النّبوّة، وبقيد العموم مثل القضاء والرّياسة في بعض النّواحي، وكذا رياسة من جعله الإمام نائبًا عنه على الإطلاق، فإنّها لا تعمّ[1].

ثمّ إنّهم أجمعوا على أنّ نصب الإمام واجبٌ، ليقوم بمصالح النّاس بتنفيذ الأحكام، وتزويج الأيتام، وإقامة السّياسة على العوامّ، والحراسة لبيضة الإسلام، وإقامة حدودهم، وسدّ ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم وعشورهم، وقهر المتلصّصة وقطّاع الطّريق المتغلّبة، وإقامة الجمع والأعياد، وقطع المنازعات الواقعة بين العباد، وقبول الشّهادات، وقسمة الغنائم والصّدقات.

وإنّما الخلاف في أنّه يجب على الله أو على الخلق بدليلٍ سمعيٍّ أو عقليٍّ.

ومذهب أهل السّنّة أنّه يجب على الخلق سمعًا، لقوله عليه السّلام: (من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهليّةً)[2]، ولأنّ الأمّة جعلوا أهمّ المهمّات بعد وفاة النّبيّ ﷺ نصب الإمام، حتّى قدّموه على الدّفن، وكذا بعد موت كلّ إمامٍ، ولأنّ كثيرًا من الواجبات الشّرعيّة يتوقّف عليه كما ذكرنا.

فعلم أنّ مسألة الإمامة عند أهل السّنّة والجماعة ليست من الأصول التي يجب على كلّ مكلّفٍ معرفتها، بل هي عندهم من الفروع المتعلّقة بأفعال المكلّفين، لكن لّما جعلها الشّيعة من الأصول، وزعموا فيها أمورًا تخالف مذهب الجمهور، جرت عادة المتكلّمين بإيرادها في ذيل النّبوّات حفظًا لعقائد المسلمين عن الخلل، وصونًا لهم عن الوقوع في مهاوي الزّلل.

---

(1) جميع النّسخ: يعمّ.

(2) لم أجده بهذا اللّفظ، وورد في صحيح مسلم من جزء حديثٍ: «... وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»، صحيح مسلم: كتاب الإمارة، بَاب وُجُوبِ مُلَازَمَةِ جَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ عِنْدَ ظُهُورِ الْفِتَنِ وَفِي كُلِّ حَالٍ وَتَحْرِيمِ الْخُرُوجِ عَلَى الطَّاعَةِ وَمُفَارَقَةِ الْجَمَاعَةِ.

ثمّ اختلفوا في الإمام الحقّ بعد النّبيّ ﷺ.

فذهبت الإماميّة إلى أنّ الإمام الحقّ بعد رسول الله ﷺ اثنا[1] عشر نفرًا: عليّ بن أبي طالبٍ، ثمّ الحسن، ثمّ الحسين، ثمّ ابنه عليٌّ زين العابدين، ثمّ ابنه محمّدٌ الباقر، ثمّ ابنه جعفرٌ الصّادق، ثمّ ابنه موسى الكاظم، ثمّ ابنه عليّ الرّضا، ثمّ ابنه محمّد الجواد، ثمّ ابنه عليّ الزّكي، ثمّ ابنه حسن العسكري، ثمّ ابنه محمّد القائم المنتظر المهدي، رضوان الله عليهم أجمعين.

ويدّعون أنّه ثبت بالتّواتر نصّ كلٍّ من السّابقين على من بعده، وأيضًا ينقلون عن النّبيّ ﷺ أنّه قال عليه السّلام للحسين: (إنّ ابني هذا إمامٌ ابن إمام أخو إمام أبو أئمّةٍ تسعةٍ، تاسعهم قائمهم)[2]، وعن مسروقٍ أنّه (عهد إلينا نبيّنا ﷺ أن يكونَ بعده اثني عشر خليفةً عدد نقباء بني إسرائيل)[3]، ولأنّ الكمالات النّفسانيّة والبدنيّة بأجمعها موجودةٌ في كلّ واحدٍ منهم، فهو أفضل زمانه، فيتعيّن للإمامة.

وذهب أهل السّنّة والجماعة إلى (**أنّ الإمام الحقّ بعد رسول الله ﷺ أبو بكرٍ**) الصّدّيق، ثبت إمامته بالإجماع، فإنّ الصّحابة رضي الله عنهم قد اجتمعوا يوم وفات رسول الله ﷺ في سقيفة بني ساعدة، فقال الأنصار: منّا أميرٌ ومنكم أميرٌ، فقال أبو بكرٍ: منّا الأمراء ومنكم الوزراء، واحتجّ عليهم بقوله ﷺ: (الأئمّة من قريشٍ)[4]، فاستقرّ رأي الصّحابة بعد المشاورة والمراجعة على خلافة أبي بكرٍ رضي الله عنه، وأجمعوا على ذلك، وبايعوه، وبايعه بعد ذلك عليٌّ رضي الله عنه بعد توقّفٍ منه، ولُقِّبَ بخليفة رسول الله، فصار إمامته مجمعًا عليه من غير مدافعٍ، ووقع في أيّامه اجتماع الكلمة وتألّف القلوب، وتتابع الفتوح، وقهر أهل الرّدّة، وتطهير جزيرة العرب عن الشّرك، وإجلاء الرّوم عن الشّام وأطرافها، وطرد فارسٍ عن حدود

---

(1) جميع النّسخ: اثني.

(2) لم يرد هذا الحديث في مصادر الحديث عند أهل السّنّة، وقد أورده الصّدوق من الشّيعة في إكمال الدّين وإتمام النّعمة: ص262 الباب 24 الحديث 9.

(3) أورده القندوري في ينابيع المودة لذوي القربى 3/ 290.

(4) مسند الإمام أحمد بن حنبل: مسند أنس بن مالك رضى الله تعالى عنه، 3/ 129، ح(12329).



السّواد وأطراف العراق مع قوّتهم وشوكتهم ووفور أموالهم وانتظام أحوالهم.

(**ثمّ عمر**) بن الخطّاب ثبت إمامته بنصّ الإمام واستخلافه والإجماع، فإنّ أبا بكرٍ رضي الله عنه بعدما انقضت عن خلافته سنتان وأربعة أشهرٍ أو ستّة أشهرٍ مرض، فلمّا يئس من حياته دعا عثمان رضي الله عنه وأملى عليه كتاب العهد لعمر رضي الله عنه، فقال: اكتب بسم الله الرّحمن الرّحيم، هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة في آخر عهده في الدّنيا خارجًا عنها وأوّل عهده بالآخرة داخلًا فيها، حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر، أنّي استخلفت عمر بن الخطّاب، فإن عدل فذاك ظنّي فيه ورأيي، وإن جار فلكلّ امرئٍ ما اكتسب، والخيرَ أردت ولا أعلم الغيب، ﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾[1]، فلمّا كتب ختم الصّحيفة وأخرجها إلى النّاس وأمرهم أن يبايعوا بمن في الصّحيفة، فبايعوا حتّى مرّت بعليٍّ رضي الله عنه فقال: بايعنا بمن فيها وإن كان عمر، فوقع الاتّفاق على خلافته، فقام عشر سنين وستّة أشهرٍ بأمر الخلافة والإمامة، وأقامها على نهج العدل والاستقامة، ووقع في أيّامه فتح جانب المشرق إلى أقصى خراسان، وقطع دولة العجم وثلّ عرشهم الرّاسخ البنيان الثّابت الأركان، وترتيب الأمور وسياسة الجمهور، وإفادة العدل وتربية الضّعفاء وترغيم الكبراء.

(**ثمّ عثمان**) بن عفّان ثبت إمامته بالشّورى والإجماع، فإنّ عمر لمّا طعنه أبو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة في ذي الحجّة سنة ثلاث وعشرين من الهجرة استشعر موته، فقال: ما أجد أحدًا أحقّ بهذا الأمر من الذي توفيّ عنهم رسول الله ﷺ وهو عنهم راضٍ، فسمّى عثمان وعليًّا والزّبير وطلحة وعبد الرّحمن بن عوفٍ وسعد بن أبي وقّاصٍ، وجعل الأمر شورى بينهم، فاجتمعوا بعد دفن عمر رضي الله عنه، وفوّض الأمر جميعهم إلى عبد الرّحمن بن عوفٍ ورضوا بحكمه، فاختار عثمان رضي الله عنه، وبايعه بمحضرٍ من الصّحابة، فبايعوه وانقادوا له وصلّوا معه الجمع والأعياد، فصار ذلك إجماعًا، ووقع أيّامه فتح البلاد وإعلاء الإسلام وجمع النّاس على مصحفٍ واحدٍ.

(**ثمّ عليٌّ**) بن أبي طالبٍ (**رضي الله عنهم أجمعين**) ثبت إمامته بالإجماع، فإنّه لمّا

(1) [سورة الشعراء:227].

استشهد عثمان اجتمع كبار المهاجرين والأنصار بعد ثلاثة أيّام أو خمسةٍ من موت عثمان على عليٍّ كرّم الله وجهه، والتمسوا منه قبول الخلافة، فقبل بعد مدافعةٍ طويلةٍ وامتناعٍ كثيرٍ، لما أنّ أقنوم الخلافة المعنويّة كان منتقلًا إليه، فبايعوه لمّا كان أفضل عصره وأولاهم بالخلافة، فصار خلافته إجماعًا من أهل الحلّ والعقد، فقام بأمر الخلافة ستّ سنين، واستشهد على رأس ثلاثين من وفات رسول الله ﷺ، فتمّ نصاب الخلافة على ما قال رسول الله ﷺ: (الخلافة بعدي ثلاثون سنةً، ثمّ يصير ملكًا عضوضًا)[1].

وقيل أنّ الثّلاثين إنّما يتمّ بخلافة أمير المؤمنين الحسن بن عليٍّ بستّة أشهرٍ بعد وفاة عليٍّ رضي الله عنه، والمراد الخلافة الكاملة، وهي الخلافة الحقيقيّة التي لا يشوبها شيءٌ من المخالفة وميلٌ عن المتابعة، فلا ينافي ذلك تسمية الأئمّة من أهل الحلّ والعقد بعض من بعدهم خليفةً، ولا ما ذكره الفقهاء من أنّه يجوز إطلاق خليفة رسول الله ﷺ على السّلطان.

(**ولم يكن رسول الله** ﷺ **نصّ**) نصًّا جليًّا أو خفيًّا (**على**) إمامة (**إمامٍ أصلًا**) لا على أبي بكرٍ كما زعمت البكريّة، ولا على إمامة عليٍّ كما زعمت الشّيعيّة.

ونقل عن المصنّف –قدّس سرّه– في كتاب سرّ العالمين في ترتيب الخلافة والمملكة[2] أنّه قال: «اختلفت العلماء في ترتيب الخلافة وتحصيلها لمن آل أمرها

---

(1) قال ابن حجر العسقلاني: «أخرجه أَحْمد وَأَصْحَاب السّنَن وَصَححهُ بن حِبَّانَ وَغَيْرُهُ»، فتح الباري 8/ 77.

(2) هذا من الكتب المنحولة على الإمام الغزاليّ، والأدلّة على ذلك كثيرةٌ، من بينها:

- يذكر المؤلّفُ أبا العلاء المعريّ الشاعر ويقول أنّه أنشده لنفسه، والمعريّ توفي سنة 448 للهجرة والغزالي ولد سنة 450 للهجرة.
- يصف الكتاب أبا العلاء المعريّ الشاعر بكونه شيخًا بقوله: «وأنشد الشيخ أبو العلاء المعري لنفسه رحمه الله» ولا يُعقل أنّ فقيهًا كالغزالي يقول هذا، لاسيّما وأنّ المعريّ قد أُتّهم بالزّندقة.
- يكرّر المؤلّف موضوع الإمامة في فاتحة وخاتمة الكتاب، ممّا يوحي بالنّزعة الشّيعيّة لمؤلّفه، ما لم يكن عند الغزاليّ.
- الكتاب يحتوي على خرافاتٍ وشركٍ واضحٍ وعبادةٍ للكواكب، مثل ذكر عزائم تسخير روحانيّات الكواكب.

إليه، فمنهم من زعم أنّها بالنّصّ، ودليلهم في المسألة: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِن تُطِيعُواْ يُؤْتِكُمُ ٱللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِن تَتَوَلَّوْاْ كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [1]، وقد دعاهم أبو بكرٍ رضي الله عنه إلى الطّاعة بعد الرّسول ﷺ فأجابوه.

وقال بعض المفسّرين في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسَرَّ ٱلنَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَٰجِهِۦ حَدِيثًا﴾[2]، قال في الحديث أنّ أباك هو الخليفة من بعدي يا حُميراء[3].

وقالت امرأةٌ: إذا فقدناك فلمن نرجع؟ فأشار عليه السّلام إلى أبي بكرٍ وعمر[4]، ولأنّه أمّ بالمسلمين على بقاء الرّسول ﷺ، والإمامة عماد الخلافة.

هذه جملة ما تعلّق به القائلون بالنّصوص، ثمّ تأوّلوا أنّه لو كان عليٌّ أوّل الخلفاء لانسحب عليهم ذيل الفناء ولم يأتوا بالفتوح ولا مناقب ولا يقدح كونه رابعًا كما لا يقدح في نبوّة رسول الله ﷺ إذا كان آخرًا.

والذين عدلوا عن هذه الطّريق زعموا أنّ هذا تعلّقٌ فاسدٌ وتأويلٌ باردٌ على زعمكم وأهويتكم، وقد وقع الميراث في الخلافة والأحكام مثل داود وسليمان وزكريّاء ويحيى، وقالوا كان لأزواجه ثمرة الخلافة، وهذا باطلٌ، إذ لو كان ميراثًا لكان العبّاس أولى.

- الكتاب به اصطلاحات وعقائد الفلاسفة -جماعة إخوان الصّفا- مع أنّ الغزاليّ ردّ عليهم وكفّرهم ببعض مقولاته، فلا يبعد أن يكون وضعهم أحدهم على لسانه نكايةً فيه.
- يذكر مؤلّف الكتاب مجموعةً من الكتب على أنّها له، مثل: نجاة الأبرار، عين الحياة، السّبيل، مغايب المذاهب، ولم يُذكر عن الغزاليّ تأليف أيّ واحدٍ منها.

ملخّصًا من: كُتُب الإمام الغزالي الثّابت مِنها والمنحول – مشهد علّاف.

(1) [سورة الفتح:16].

(2) [سورة التحريم:3].

(3) لم أجد من ذكره.

(4) أورده مسلمٌ بالصّحيح بلفظ: «أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتْ رَسُولَ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا، فَأَمَرَهَا أَنْ تَرْجِعَ إِلَيْهِ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ الله أَرَأَيْتَ إِنْ جِئْتُ فَلَمْ أَجِدْكَ؟ - قَالَ أَبِي: كَأَنَّهَا تَعْنِي الْمَوْتَ - قَالَ: (فَإِنْ لَمْ تَجِدِينِي فَأْتِي أَبَا بَكْرٍ)»، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصّحابة، باب من فضائل أبي بكر الصّدّيق.

لكن أسفرت الحجّة وجهها وأجمع الجماهير على متن الحديث من خطبته عليه السّلام يوم غدير خمّ باتّفاق الجميع وهو يقول: (من كنت مولاه فعليّ مولاه)[1] فقال عمر رضي الله عنه: (بخٍ بخٍ، يا أبا الحسن قد أصبحت مولاي ومولى كلّ مؤمنٍ)[2] فهذا تسليمٌ ورضىً وتحكيمٌ

ثمّ بعد هذا غلب الهوى وحبّ الرّياسة وحمل عود الخلافة وعقد البنود وخفقان الهواء في قعقعة الرّايات واشتباك ازدحام الخيول وفتح الأمصار سقاهم كأس الهوى فعادوا إلى الهوى والخلاف الأوّل فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنًا قليلًا فبئسما يشترون» إلى هاهنا كلامه، وله ذيلٌ طويلٌ.

ولا يخفى أنّ ما نقلناه وما تركناه يدلّ على ورود النّصّ على إمامة عليٍّ، وأنّ الإمامة كانت حقًا صريحًا له، إلّا أنّه كان ما كان ليقضي الله أمرًا كان مفعولًا[3].

لكنّ الظّاهر انتفاء النّصّ على نصب إمام معيّنٍ **(إذ لو كان)** أي ثبت وتحقق النّصّ على إمامٍ **(لكان)** مشتهرًا فيما بين الصّحابة ولم يخف عليهم، لأنّ نصب الإمام

---

(1) الاعتقاد للبيهقي ص354.

(2) ترتيب الأمالي الخميسية للشجري 1/ 192.

(3) ورد بهامش ب: «هذا القيل والقال ميلٌ إلى أهل الضّلال، ويردّه الآتي من المقال ودلالة قرينة الأحوال»، وهو حقٌّ، إذ هذا انحرافٌ إلى الزّيغ والضّلال، ونحن ننزّه الغزاليّ أن يقول مثل هذا الهذيان، والشّيعة فرحوا بهذا النّصّ المنحول على الغزاليّ، فادّعوا رجوعه إلى مذهبهم، لكنّ هذه محض أوهامٍ باليةٍ، وروايات الشّيعة في النّصّ على الإمامة أكاذيب لا ترقى إلى أن تكون حجّةً، والقول بغصب الأمّة لعليٍّ حقّه في الإمامة تسفيهٌ لجميعهم، وهذا مخالفٌ للنّصوصّ الدّالّة على رضوان الله عن الصّحابة وعن كون الحقّ مع الجماعة، بل هذا فيه طعنٌ في الإمام عليّ، إذ لو كانت حقًّا له وسكت عنها لكان ساكتًا عن الباطل خاشيًا للنّاس، ولا نعلم لماذا ساق المصنّف هذا النّصّ هنا؟ مع أنّه يوافق الغزاليّ في بطلان مضمونه فيما يأتي.

وقد قال المؤلّف في تفسير سورة الفتح عند قوله تعالى: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾: «هم إمّا بنو حنيفة قوم مسيلمة الكذّاب أو غيرهم ممّن ارتدّوا بعد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، والدّاعي هو أبو بكرٍ رضي الله عنه، ولهذا استدلّ بهذه الآية الكريمة على خلافته...وقيل هم فارس والرّوم، والدّاعي هو عمر رضي الله عنه» تفسير سورة الفتح ص50.

على الأمّة لكونه أمرًا خطيرًا متعلّقًا بمصالح الدّين والدّنيا لعامّة الخلق (**أولى من نصب آحاد الولاة والأمراء على الجنود في البلاد، ولم يخف ذلك**) على أحدٍ، بل تواتر واشتهر مع عدم توفّر الدّاعي إلى نقله (**فكيف خفي هذا**) على الصّحابة ولم ينقل إليهم ولم يظهر عندهم مع توفّر الدّواعي إلى نقله.

(**و**)أمّا احتمال أن يكون قد ظهر عليهم ويندرس بعدهم ولا ينقل إلينا، فجوابه:

أمّا أوّلًا فلأنّه (**إن كان**) قد (**ظهر**) عليهم لعملوا بموجبه ولم يتردّدوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الإمام، حيث قال الأنصار: منّا أميرٌ ومنكم أمير[1]، ومال طائفةٌ إلى أبي بكرٍ وأخرى إلى العبّاس وأخرى إلى عليٍّ، ولم يترك من ورد النّصّ على إمامته محاجّة الأصحاب ومخاصمتهم وادّعاء الأمر له والتّمسّك بالنّصّ عليه، بل قام بأمره وطلب حقّه كما قام به عليٌّ حين أفضى النّوبة إليه، وقاتل حتّى أفنى الخلق الكثير، مع أنّ الخطب إذ ذاك أشدّ وفي أوّل الأمر أسهل، وعهدهم بالنّبيّ عليه السّلام أقرب، وهممهم في تنفيذ أحكامه أرغب.

وأمّا ثانيًا (**فكيف**) يتصوّر أن يُقال: قد (**اندرس حتّى لم ينقل إلينا**) مع كونه خطبًا عظيمًا يتوفّر الدّواعي إلى نقل مثله، ولم يندرس نصب آحاد الولاة وتواتر إلينا.

وإذا ثبت أن لم يقع نصٌّ منه عليه السّلام على إمامٍ أصلًا (**فلم يكن أبو بكرٍ رضي الله عنه إمامًا**) بعد رسول الله ﷺ (**إلّا بالاختيار**) من الصّحابة المهاجرين والأنصار والبيعة منهم كما ذكرنا.

(**وأمّا تقدير النّصّ**) منه عليه السّلام (**على**) إمامة (**غيره**) أي غير أبي بكرٍ على ما زعمت الإماميّة من النّصّ الجليّ والخفيّ على إمامة عليٍّ رضي الله عنه كما ذُكر في المطوّلات (**فهو نسبة الصّحابة كلّهم**) مع أنّهم بذلوا مهجتهم وذخائرهم، وقتلوا أقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله ﷺ وإقامة شريعته وانقياد أمره واتّباع طريقته (**إلى مخالفة رسول الله** ﷺ) قبل أن يدفنوه، مع وجود النّصوص القطعيّة الظّاهرة الدّلالة على المراد، بل هاهنا أمارات وروايات ربّما يفيد اجتماعها القطع بعدم مثل تلك النّصوص، وهي أنّها لم يثبت عمّن يوثق به من المحدّثين، مع شدّة

---

(1) صحيح البخاري، كتاب فضائل الصّحابة، باب قول النّبيّ ﷺ لو كنت متّخذًا خليلًا.

محبّتهم لعليٍّ رضي الله عنه ونقلهم الأحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في أمر الدّين والدّنيا، ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته، وعند تأخّره عن البيعة إشارةٌ إلى تلك النّصوص.

(**و**)أيضًا القدح في خلافة الخلفاء (**خرق الإجماع**) الثّابت من الصّحابة على خلافتهم (**وذلك**) المذكور من تضليل الصّحابة ونسبتهم إلى مخالفة الرّسول عليه السّلام بعد موته خرق إجماع الأصحاب (**مما لم يستجرئ على اختراعه إلّا الرّوافض**) الذين رفضوا الأخذ بما هو الأحوط في أمثال هذه المقامات والأمور المعظّمات.

(**واعتقاد أهل السّنّة**) والجماعة مع فرط محبّتهم لعليٍّ (**تزكية جميع الصّحابة**) عن مقابح الأعمال ورذائل الأخلاق، سيّما مخالفة رسول الله عليه السّلام (**والثّناء عليهم كما أثنى الله سبحانه وتعالى عليهم**) حيث قال عزّ من قائل: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ﴾[1] وغير ذلك من الآيات (**ورسوله ﷺ**) حيث قال عليه السّلام: (أصحابي كالنّجوم، بأيّهم اقتديتم اهتديتم)[2] ونظائره من الأحاديث.

(**وما جرى بين معاوية وعليٍّ**) من المخالفات والمحاربات (**كان مبنيًّا على الاجتهاد**) في أخذ القصاص من قتلة عثمان (**لا منازعةً من معاوية**) مع عليّ (**في الإمامة، إذ ظنّ عليٌّ**) واجتهد (**أنّ تسليم قتلة عثمان**) لورثته والاقتصاص عنهم (**مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر**) ووفور شوكتهم (**يؤدّي إلى**) إثارة الفتنة

(1) [سورة الفتح:29].

(2) «رواه عبد بن حميد من حديث ابن عمر أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ورواه غيره من حديث أبي هريرة وأسانيده ضعيفة وقال أحمد لا يصح وقال البزار منكر وقال البيهقي في كتاب الاعتقاد رويناه في حديث موصول بإسناد غير قوي في حديث آخر منقطع قال والحديث الصحيح يؤدي بعض معناه وهو حديث أبي موسى المرفوع النجوم أمنة السماء فإذا ذهبت النجوم أتى أهل السماء ما يوعدون وأصحابي أمنة لأمتي فإذا ذهبت أتى أمتي ما يوعدون»، تخريج أحاديث إحياء علوم الدين للحدّاد 5/ 2310.



وإيقاد نار الحرب و(**اضطراب أمر الإمامة في بدايتها**) لكون الخطب إذ ذاك أعظم (**فرأى التّأخير**) في الاقتصاص عنهم والانتقام منهم (**أصوب**) في نظام أمر الدّين (**وظنّ معاوية**) واجتهد (**أنّ تأخير أمرهم**) وعدم إجراء حكم الشّرع عليهم (**مع عظم جناياتهم**) لقتلهم خليفة الإسلام ظلمًا بغير حقٍّ، سيّما وهو قانتٌ آناء اللّيل ساجدًا وقائمًا، وعاكفٌ طول النّهار ذاكرًا وصائمًا، شرّفه رسول الله ﷺ بابنتيه وبشّره بالجنّة وأثنى عليه (**يوجب الإغراء**) والتّحريض (**بالأئمّة**) والخروج عليهم (**وتعرّض الدّماء للسّفك**) وما يؤدّي إلى مثل هذه المفسدة لا يجوز للإمام الإمهال فيه.

(**وقد قال أفاضل العلماء**) من الأشاعرة والمعتزلة (**كلّ مجتهدٍ**) في المسائل الشّرعيّة التي لا قاطع فيها (**مصيبٌ**) بناءً على أنّ حكمه تعالى في المسائل الاجتهاديّة عندهم ما أدّى إليه رأي المجتهدين، فعلى هذا القول كلٌّ من معاوية وعليٍّ مصيبٌ فيما اجتهد ومأجورٌ فيه.

(**وقال قائلون**) آخرون أنّ لله تعالى في كلّ حادثةٍ حكمًا معيّنًا عليه دليلٌ ظنّيٌّ، إن وجده المجتهد أصاب، وإن فقده أخطأ، والمجتهد غير مكلّفٍ بإصابته لغموضه وخفائه، فلذلك كان المخطئ معذورًا بل مأجورًا، فعلى هذا القول المجتهدُ قد يخطئ ويصيب و(**المصيب واحدٌ**) ففي هذه المادّة المصيب إمّا عليٌّ وإمّا معاوية، ولا يتوقّف ذو مسكةٍ في أنّه عليٌّ، لقوّة حدسه وكثرة استفادته منه عليه السّلام كما يدلّ عليه قوله علي السّلام: (أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها)[1] وأنّه استند الفضلاء في جميع العلوم إليه، كالأصول الكلاميّة والفروع الفقهيّة وعلم التّفسير والتّصوّف والصّرف والنّحو وغيرها، فإنّ خرقة المشايخ وسلسلة تلقّيهم تنتهي إليه، وابن عبّاسٍ رئيس المفسّرين تلميه، وأبو الأسود الدّيلي[2] دوّن النّحو بتعليمه وإرشاده.

---

(1) «وللحاكم من حديث علي أنا مدينة العلم وعلي بابها وقال صحيح الإسناد وقال ابن حبان لا أصل له وقال ابن طاهر أنه موضوع وللترمذي من حديث على أنا دار الحكمة وعلي بابها وقال غريب اهـ» تخريج أحاديث الإحياء للحدّاد 3/ 1139.

(2) «أَبُو الأَسْود الدُّؤَلي (69 هـ) ظالم بن عمرو بن سفيان بن جندل الدؤلي الكناني: واضع علم النحو. كان معدودا من الفقهاء والأعيان والأمراء والشعراء والفرسان

(و)بالجملة (**لم يذهب إلى تخطئة عليٍّ رضي الله عنه**) في هذه المسألة (**ذو تحصيلٍ**) يقدر على تحصيل النّظريّات بالفكر (**أصلًا**) وما وقع من الاختلاف في هذه المسألة بين الإماميّة وأهل السّنّة، وادّعاء كلٍّ من الفريقين النّصّ في باب الإمامة، وإيراد الأسئلة والأجوبة من الجانبين، فمذكورٌ في المطوّلات، والحقّ يظهر من معنى ومن كلم[1].

والحاضريّ الجواب، من التابعين. رسم له علي بن أبي طالب شيئا من أصول النحو، فكتب فيه أبو الأسود». الأعلام للزّركلي 3/ 236.

(1) شطر بيتٍ من قصيدة البوصيري:

الجِنُّ تَهتِفُ والأنـوارُ سـاطِعَةٌ ... والحـقُّ يظهَـرُ مِن معنىً ومِن كَـلِمِ

الأصل الثّامن

في بيان أفضليّة الخلفاء

ذهب أهل السّنّة إلى (**أنّ فضل**) خلفاء (**الصّحابة على حسب ترتيبهم في الخلافة، إذ**) المراد بالأفضليّة هاهنا أنّه أكثر ثوابًا عند الله بما كسب من خيرٍ، لا أنّه أعلم وأشرف نسبًا وما أشبه ذلك.

(**وحقيقة الفضل**) بهذا المعنى المراد هاهنا (**ما هو فضلٌ عند الله تعالى، وذلك**) أمرٌ (**لا يطّلع عليه إلّا رسول الله** ﷺ) لأنّ الله تعالى لا يظهر على غيبه أحدًا إلّا من ارتضى من رسولٍ(1) (**وقد ورد في الثّناء على جميعهم أخبارٌ**) صحيحةٌ من النّبيّ ﷺ.

وقد ورد في حقّ أبي بكرٍ وعمر أنّهما سيّدا كهول الجنّة(2)، وفي عثمان: لكلّ نبيٍّ رفيقٌ ورفيقي في الجنّة عثمان(3)، وفي عليٍّ: أنت منّي بمنزلة هارون من موسى، إلّا أنّه لا نبيّ بعدي(4)، والأحاديث المنقولة في مناقب كلٍّ منهم كثيرةٌ كما لا يخفى على من تتبّع كتب السّير والأحاديث، فهم في ورود الأخبار عنه عليه السّلام في الثّناء عليهم سواسية لا يدرك فضل بعضهم على بعضٍ بمجرّد تلك الأخبار.

(**و**)لكن (**إنّما يدرك دقائق الفضل**) بينهم و(**التّرتيب في ذلك**) المذكور من الفضل الأصحاب (**المشاهدون للوحي والتّنزيل**) فإنّهم يفهمون ذلك (**بقرائن الأحوال، فلولا فهمهم ذلك**) التّرتيب في الفضل (**لما رتّبوا الأمر كذلك**) في الخلافة (**إذ كانوا لا يأخذهم في**) سبيل (**الله**) خوفٌ من أحدٍ ولا (**لومة لائم، ولا يصرفهم**) في حالٍ (**عن**) إجراء (**الحقّ صارفٌ**) ﴿أَلَآ إِنَّ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوۡفٌ

---

(1) ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ٱرۡتَضَىٰ مِن رَّسُولٖ فَإِنَّهُۥ يَسۡلُكُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ رَصَدٗا﴾ [سورة الجن:26-27].

(2) سنن الترمذي: كتاب المناقب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب في مناقب أبي بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما كليهما، ح(3664).

(3) أورده ابن عساكر في تاريخ دمشق 39/ 104.

(4) صحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة رضى الله تعالى عنهم، باب من فضائل علي بن أبي طالب رضى الله تعالى عنه، ح(2404).

عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾[1].

(1) [سورة يونس:62].

الأصل التّاسع

في بيان شرائط تتعلّق بالإمامة

اتّفقوا على **(أنّ شرائط الإمامة بعد الإسلام)** إذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلًا[1] **(والتّكليف)** أي العقل والبلوغ، لأنّ الصّبيّ والمجنون ليس لهما الولاية على أنفسهما، فكيف يتصوّر ولايتهما على كافّة النّاس **(خمسةٌ)**:

(الذّكوريّة) لأنّ النّساء ناقصات العقل والدّين[2]، فكيف يتأتّى منهنّ تدبير أمور العامّة على نهج الصّواب.

(والورع) أي الزّهد والعدل، لأنّه متصّرفٌ في رقاب النّاس وأموالهم وأبضاعهم، فلو لم يكن عدلًا ورعًا لا يؤمن تعدّيه وصرف أموال النّاس في مشتهياته وتضييع حقوق النّاس.

(والعلم) في أصول الدّين وفروعه، ليتمكّن من إيراد الدّلائل على المطالب الأصوليّة وحلّ الشّبه والشّكوك، ويتمكّن من الفتوى في الوقائع واستنباط الأحكام في الفروع.

(والكفاية) أي الرّأي والتّدبير، ليدبّر الوقائع وأمر الحرب والسّلم وسائر الأمور السّياسيّة بأن يشتدّ في محلٍّ يقتضي الشّدّة، ويرحم في موضعٍ يستعدي

---

(1) ﴿ٱلَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِن كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِّنَ ٱللَّهِ قَالُوٓاْ أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ وَإِن كَانَ لِلْكَٰفِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوٓاْ أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعْكُم مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۚ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [سورة النساء:141].

(2) (خرج رسول الله صلّى الله عليه وسلم في أضحى أو فطر إلى المصلّى، فمرّ على النّساء فقال: يا معشر النّساء تصدّقن فإنّي أريتكنّ أكثر أهل النّار. فقلن: وبم يا رسول الله؟ قال: تكثرن اللّعن وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للبّ الرّجل الحازم من إحداكن. قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرّجل؟ قلن: بلى. قال فذلك نقصان من عقلها، أليس إذا حاضت لم تصلّ ولم تصم؟ قلن: بلى. قال: فذلك من نقصان دينها). صحيح البخاري: كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم، ح(298).

الرّحمة، كما قال تعالى: ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡ ﴾[1].

(**ونسب قريشٍ**) وهو اسم لأولاد النّضر بن كنانة من أجداد النّبيّ عليه السّلام (**لقوله عليه السّلام: الأئمّة من قريشٍ**)[2] فإنّ الجمع المحلّى باللّام يفيد العموم حيث لا عهد كما تقرّر في محلّه، وهاهنا لا عهد، وهذا الحديث وإن كان خبر آحاد لكن لمّا رواه أبو بكرٍ رضي الله عنه محتجًّا به على الأنصار لم ينكره أحدٌ، فصار مجمعًا عليه لم يخالف فيه إلّا الخوارج وبعض المعتزلة.

(**فإذا اجتمع عددٌ من**) الرّجال (**الموصوفين بهذه الصّفات، فالإمام**) الحقّ الواجب على كافّة النّاس اتّباعه (**من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق**) لقول النّبيّ ﷺ: (اتّبعوا السّواد الأعظم، فإنّه من شذّ شذّ في النّار)[3].

(**والمخالف للأكثر باغٍ**) على الإمام (**يجب على المسلمين ردّه إلى الانقياد إلى الحقّ**) لقوله تعالى: ﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِ﴾[4].

---

(1) [سورة الفتح:29].

(2) مسند الإمام أحمد بن حنبل: مسند أنس بن مالك رضى الله تعالى عنه، 3/ 129، ح(12329).

(3) أورده الحاكم في المستدرك 1/ 199.

(4) [سورة الحجرات:9].

الأصل العاشر

في بيان أنّه ينعقد بحكم الضّرورة إمامة الفاقد لبعض هذه الصّفات

فإنّه ذهب العلماء إن (**أنّه لو تعذّر وجود العلم والورع**) وكذا نسب قريشٍ (**فيمن تصدّى للإمامة، وكان في صرفه**) وخلعه عن الإمامة (**إثارة فتنةٍ لا تطاق**) إطفاء ثائرتها (**حكمنا**) إذ ذاك (**بانعقاد إمامته**) مع كونه جاهلًا جائرًا غير قرشيٍّ (**لأنّا**) حينئذٍ (**بين أن نحرّك فتنةً**) نائمةً (**بالاستبدال**) أي بسبب أن نستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير (**فما يلقى المسلمون فيه**) بسبب تهييج الفتنة وإيقاد نار الحرب وإثارة الفساد في الأرض (**من الضّرر**) العظيم (**يزيد على نقصان هذه الشّروط التي أثبتت**) للإمامة (**لمزيد**[1] **المصلحة**) من غير توقّف أصل المصلحة عليها، فإنّ أصل مصلحة الإمامة لبقاء الاجتماع المؤدّي إلى صلاح المعاش والمعاد، وذلك إنّما يتوقّف على سائسٍ قاهرٍ يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما يتسارع إليه الطّباع ويتنازع عليه الأطماع، وإن لم يكن على ما ينبغي من الصّلاح والسّداد، كما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرّد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة، وإن لم يخل عن شائبة شرٍّ وفسادٍ.

(**فلا نهدم أصل المصلحة**) التي تتمّ بمجرّد وجود سلطانٍ قاهرٍ، وإن كان فاقد تلك الصّفات المعتبرة لمزايا المصلحة (**شغفًا**) وحرصًا (**بمزاياها**) التي لولاها لما اختلّ أصل المصلحة، لأنّ ضرّها أكبر من نفعها، فنكون (**كالذي يبني قصرًا ويهدم**) لبناء قصره (**مصرًا، وبين أن نحكم**) حينئذٍ (**بخلوّ البلاد**) الإسلاميّة (**عن الإمام**) السّائس الحامي لحوزة الإسلام، (**و**)نحكم أيضًا (**بفساد الأقضية**) الشّرعيّة بين المسلمين، من إقامة الجمع والأعياد، وتنفيذ سائر الأحكام الشّرعيّة الموقوفة على الإمام (**وذلك**) الخلوّ والفساد (**محالٌ**) لأنّ أمر أدنى الاجتماع كرفقة طريقٍ لا ينتظم بدون رئيسٍ يصدرون عن رأيه ومقتضى أمره ونهيه، بل ربّما يجري مثل هذا

(1) أ، ب: لمزيّة.

فيما بين الحيوانات العجم، كالنّحل لها يعسوبٌ يقوم مقام الرّئيس، ينتظم أمرها ما دام فيها، وإذا هلك انتشرت الأفراد انتشار الجراد، وتسارع إليهم الهلاك والفساد.

وحاصل الكلام أنّا إذا لم نحكم بانعقاد إمامة من تصدّى لها بغير استحقاقٍ من شدّةٍ وشكيمةٍ وفرط شوكته، فإمّا أن نحكم بوجوب خلعه واستبداله بما هو خيرٌ منه، أو نحكم بخلوّ الزّمان عن الإمام، والأوّل يستلزم تحريك الفتن وتهييج الحروب والمحن، فيلحق بالمسلمين من الضّرر أضعاف ما يلحقهم على تقدير تسلّط ذلك الجائز عليهم، والثّاني يؤدّي إلى تفرّق الاجتماع واختلاف الانتظام وفساد الأحكام، فاضطررنا إلى الحكم بانعقاد إمامة ذلك المتصدّي لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمرًا.

وعن النّبي ﷺ: (أوصيكم بتقوى الله والسّمع والطّاعة وإن كان عبدًا حبشيًّا)[1]، قال المحدّثون: معناه لو استولى عليكم عبدٌ حبشيٌّ وأنتم تعلمون أنّكم لو أقبلتم على دفعه ومخالفة أمره أدّى ذلك إلى تهيّج الحروب وإثارة الفساد في الأرض، فعليكم بالصّبر والمداراة حتّى يأتي أمر الله وهم كارهون.

كيف (**ونحن**) نقضي ونحكم (**بنفوذ قضايا أهل البغي**) وإجرائهم الأحكام، كتزويج الأيتام وسائر ما يتوقّف صحّته على إذن الإمام (**في بلادهم لمسيس حاجتهم**) أي حاجة أهل البغي (**إلى ذلك، فكيف لا نقضي**) ولا نحكم (**بصحّة الإمامة**) في بلاد المسلمين (**عند**) مسّ (**الحاجة**) واشتداد (**الضّرورة**) كما في الصّورة المفروضة.

---

(1) صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، ح(1837).

[خاتمة الكتاب]

(**فهذه الأركان الأربعة**) المذكورة (**الحاوية**) مجموعتها (**للأصول الأربعين هي قواعد العقائد**) أي أركانها وأساسها، بحيث تختلّ باختلالها وتتمّ بكمالها، أو قواعد وقضايا نظريّةٌ ومسائل علميّةٌ يتعرّف منها العقائد الإسلاميّة.

(**فمن اعتقدها**) أي اتّصف بهذه العقائد التي هي قواعدها (**كان موافقًا لأهل السّنّة**) في الاعتقادات الحقّة (**ومباينًا**) مفارقًا (**لرهط**) أهل (**البدعة**) في اعتقاداتهم الباطلة.

(**والله تعالى**) نسأله أن (**يسدّدنا**) ويوجّهنا نحو مآربنا في الدّارين (**بتوفيقه**) وتيسيره للأسباب (**ويهدينا**) أي يوصلنا (**إلى الحقّ**) قولًا واعتقادًا (**وتحقيقه**) لنا ولغيرنا، بحيث لا يحوم حوله[1] الباطل (**بمنّه**) الذي يمنّ به علينا إن هدينا (**وسعة جوده**) الذي وسع كلّ شيءٍ، والجود إفادة ما ينبغي لا لعوضٍ وغرضٍ، والجواد الحقيق هو الله تعالى، لأنّ الوجود وما يتبعه من الكمالات فائضةٌ على الدّوام من ذلك الجناب المنزّه أفعاله عن الأعواض والإراض (**إنّه**) تعالى (**منعمٌ**) على الإطلاق، يبتدئ بالنّعم قبل الاستحقاق (**ومحسنٌ**) يحسن لكلّ كافرٍ ومؤمنٍ.

قال مؤلّفه: تمّ على يد الفقير الجاني محمّد أمين الشّرواني هذا الشّرح الغزير المعاني وقت الظّهر في اليوم الرّابع من شهر ذي الحجّة الحرام من شهور سنة سبعة عشر وألف من الهجرة بمدينة آمد المحروسة، نفعني الله بها وسائر أصحاب التّحصيل.

---

(1) أ، ب: حومه. وغير واضحة بـ ج.

أهمّ المصادروالمراجع

- القرآن الكريم، برواية حفص عن عاصم.
- إتحاف السّادة المتّقين بشرح إحياء علوم الدّين: محمد بن محمد بن الحسيني الزبيدي، دار الفكر.
- أحكام القرآن: أبو بكر بن العربيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت – لبنان، ط3 – 1424 هـ 2003م.
- إحياء علوم الدين: أبو حامد الغزالي، دار المعرفة – بيروت.
- أساس التّقديس في علم الكلام: أبو عبد الله فخر الدّين الرّازي، مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت، ط1-1995.
- أسباب نزول القرآن: أبو الحسن الواحديّ، دار الإصلاح – الدّمّام، ط2 – 1412 هـ 1992م.
- أسباب نزول القرآن: أبو الحسن علي الواحدي النيسابوري، دار الإصلاح – الدمام، ط2 1412 هـ.
- أسباب نزول القرآن: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، المحقق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، دار الإصلاح - الدمام، الطبعة: الثانية، 1412 ه - 1992 م.
- الأسماء والصفات: البيهقي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي، جدة - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1413 ه - 1993 م.
- اشتقاق أسماء الله: عبد الرّحمن بن إسحاق الزّجّاجي، مؤسّسة الرّسالة، ط2 1406 هـ، 1986 م.
- الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبّار بن أحمد، تحقيق: فيصل بدير عون، جامعة الكويت – لجنة التأليف والتعريب والنشر، الطبعة الأولى 1998.
- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث: أحمد بن الحسين البيهقي، دار الآفاق الجديدة – بيروت، ط1 – 1401 هـ.
- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: فخر الدين الرازي (المتوفى: 606ه)،





المحقق: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية – بيروت.

- الأعلام: خير الدين الزّركلي، دار العلم للملايين، ط15–2002 م.
- الاقتصاد في الاعتقاد: أبو حامد الغزالي، تحقيق: أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار المنهاج – المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية 1433 هـ 2012م.
- إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل: بدر الدّين بن جماعة، دار السلام للطباعة والنشر – مصر، الطّبعة الأولى 1410هـ - 1990م.
- البداية والنّهاية: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، دار إحياء التراث العربي، ط1 1408 هـ.
- بدائع الصّنائع في ترتيب الشّرائع: علاء الدّين الكاساني، دار الكتب العلميّة، ط2 – 1406 هـ 1986م.
- البيان والتّبيين: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، مكتبة الخانجي القاهرة، ط7 – 1418 هـ 1988 م
- تاريخ دمشق: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، المحقق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع 1415 ه - 1995 م.
- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري: ابن عساكر، دار الكتاب العربي – بيروت، ط3 1404.
- تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، المؤلفون: العراقي، ابن السبكي، الزبيدي، استخراج: أبي عبد الله محمُود بن مُحمد الحداد، دار العاصمة للنشر - الرياض، الطبعة: الأولى، 1408 ه - 1987 م.
- التسهيل لعلوم التنزيل: أبو القاسم ابن جزي الكلبي الغرناطي، المحقق: الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت، الطبعة: الأولى - 1416 ه.
- التّعريفات: علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى، 1405
- تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 1419.
- التفسير الكبير: فخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي - بيروت،

الطبعة: الثالثة – 1420 ه.

- تفسير سورة الفتح: محمّد بن الأمين صدر الدّين الشّرواني، تحقيق: عمر جليك، كليّة الإلهيّات بجامعة مرمرة – استانبول 1992.
- تفسير سورة يس: محمّد بن الأمي صدر الدّين الشّرواني، دراسة وتحقيق: مصطفى طاغ دلن، معهد العلوم الاجتماعيّة جامعة طقوز أيلول – تركيا 2014.
- تلخيص المحصّل -المعروف بنقد المحصّل-: الخواجة نصير الدّين الطّوسي، دار الأضواء – لبنان، الطبعة الثانية 1405 هـ 1985 م.
- تهافت الفلاسفة: أبو حامدٍ الغزاليّ، دار المعارف القاهر – مصر، ط6.
- تهذيب اللغة: محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، المحقق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، 2001م.
- جامع البيان في تأويل القرآن (تفسير الطّبريّ): محمّد بن جرير الطّبري، مؤسّسة الرّسالة، ط1 – 1420 هـ 2000م.
- الجامع الصّحيح المختصر: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، دار ابن كثير، اليمامة – بيروت ط3 1407 هـ.
- جامع العلوم في اصطلاحات الفنون – دستور العلماء: الأحمد نكري، دار الكتب العلمية - لبنان - بيروت، ط1 1421 هـ.
- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر: محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد المحبي، دار صادر – بيروت.
- الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة: عبد الرّحمن السّيوطي، تحقيق: محمد بن لطفي الصباغ، عمادة شؤون المكتبات - جامعة الملك سعود، الرياض.
- دفع شبه التّشبيه بأكفّ التّنزيه: أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، المكتبة الأزهريّة للتّراث.
- دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة: أبو بكر البيهقي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1 1405 هـ.
- دلائل النّبوّة: أبو نعيم الأصبهاني، دار النفائس، بيروت، ط2 1406 هـ.
- رتيب الأمالي الخميسية: الشجري، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1 – 1422 هـ.

- رسالة في تحقيق المبدأ والمعاد: صدر الدّين الشّرواني، مجلّة nazariyat – تركيا، العدد 4 – 2016.
- روح المعاني: شهاب الدّين الآلوسي، دار الكتب العلميّة – بيروت، 1415هـ.
- سلافة العصر في محاسن الشعراء بكل مصر: علي صدر الدين المدني، المعروف بابن معصوم.
- سنن التّرمذي: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى التّرمذي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، ط2 1395 هـ.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: أبو الفلاح، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، ط1 – 1406 هـ.
- شرح التّجريد (الشّرح الجديد): علاء الدين القوشچي، مخطوط.
- شرح الصّاوي على جوهرة التّوحيد: أحمد بن محمّد المالكي الصّاوي، تحقيق وتعليق: عبد الفتاح البزم، دار ابن كثير – دمشق لبنان، الطبعة التاسعة 1433 هـ 2012 م.
- شرح العقائد العضديّة: محمّد بن أسعد الصديق المعروف بجلال الدّين الدّوّاني، دون معلومات.
- شرح العقائد مع حاشيته جمع الفراد بإنارة شرح العقائد: سعد الدّين التّفتازاني، صدر الورى القادري المصباحي، مكتبة المدينة، كراتشي – باكستان، ط2 – 1433 هـ 2012 م.
- شرح العقيدة الأصفهانية: ابن تيمية، المكتبة العصرية – بيروت، ط1 1425 هـ.
- شرح المقاصد في علم الكلام: سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، الناشر دار المعارف النعمانية - باكستان 1401ه - 1981م.
- شرح المواقف: الشّريف الجرجاني، دار الجيل – لبنان – بيروت، ط1 – 1417 هـ 1997 م.
- شرح صحيح البخاري: ابن بطّال، مكتبة الرشد – السعودية، الرياض، ط2 1423 هـ.
- شرح معالم أصول الدين: شرف الدين بن التّلمساني، تحقيق: نزار حمادي، دار

مكتبة المعارف – بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1432 هـ 2011 م.

- الصّحاح تاج اللغة وصحاح العربية: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987 م.
- الصّحائف الإلهيّة: شمس الدّين محمّد بن أشرف الحسيني السّمرقندي، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة، بيروت – لبنان، ط1 2007.
- صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسين، دار إحياء التراث العربي – بيروت.
- طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدّين السّبكي، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطّبعة الثّانية 1413 هـ.
- طبقات الشافعية: ابن قاضي شهبة، عالم الكتب – بيروت، ط1 – 1407.
- الفائق في غريب الحديث والأثر: الزمخشري، دار المعرفة – لبنان، ط2.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، دار المعرفة - بيروت، 1379.
- الفتوحات المكّيّة: محيي الدّين بن عربي، نسخة الكترونيّة.
- فضائح الباطنيّة: أبو حامدٍ الغزاليّ، دار الكتب الثّقافيّة – الكويت.
- فيصل التّفرقة بين الإسلام والزّندقة: أبو حامدٍ الغزالي، دار البيروتي.
- كُتُب الإمام الغزالي الثَّابت مِنها والمنحول: مشهد العلاّف، http://www.ghazali.org/biblio/AuthenticityofGhazaliWorks-AR.htm
- كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم: محمّد بن عليّ التّهانوي، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، ط1 – 1996 م
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1407 ه.
- كما الدين وتمام النعمة: الصّدوق، منشورات الأعلمي للمطبوعات بيروت – لبنان.
- لسان العرب: جمال الدين ابن منظور الأنصاري (المتوفى: 711ه)، دار صادر

- بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 ه
- مجموعة رسائل الغزالي: أبو حامد الغزالي، مراجعة وتحقيق: إبراهيم أمين محمّد، المكتبة التّوفيقيّة – مصر.
- المخصص: ابن سيده، دار إحياء التراث العربي - بيروت - 1417ه 1996م، الطبعة: الأولى، تحقيق: خليل إبراهم جفال.
- المستدرك على الصحيحين: أبو عبد الله الحاكم، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1411 – 1990.
- مشارق أنوار العقول: أبو محمّد عبد الله بن حميد السّالمي، دار الجيب - بيروت، الطبعة الأولى 1409 هـ - 1989.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المكتبة العلمية – بيروت.
- المطالب العالية من العلم الإلهيّ: فخر الدّين الرّازيّ، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط1 - 1407 هـ 1987 م.
- معتزلة البصرة وبغداد: رشيد الخيون، دار الحكمة - لندن، ط1-1997.
- المعتقد المنتقد مع شرحه المستند المعتمد: فضل الرّسول القادري، أحمد رضا خان، المجمع الإسلامي مبارك فور-الهند.
- معجم أعلام المورد: منير البعلبكي، دار العلم للملايين – بيروت ط1 1992.
- معجم المؤلّفين: عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة، مكتبة المثنى – بيروت.
- معجم ديوان الأدب: أبو إبراهيم الفارابي، مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، 1424 هـ.
- مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب: عبد الله بن يوسف جمال الدّين ابن هشام، دار الفكر – دمشق ط6-1985 م.
- المغني: عبد الرّحمن أبو سعيد المتولّي، تحقيق: ماري برنان، المعهد الفرنسي للآثار الشّرقيّة 1986 القاهر.
- مفتاح باب الموجّهات: إسماعيل الكلنبوي، رسالة دكتوراه بجامعة أنقرة

.2006

- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: أبو الحسن الأشعري، عنى بتصحيحه: هلموت ريتر، دار فرانز شتايز - فيسبادن ألمانيا، ط3، 1400 ه - 1980 م.
- مقالات الكوثري: محمّد زاهد الكوثري، المكتبة التّوفيقيّة – مصر.
- المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى: أبو حامد الغزالي، الجفان والجابي – قبرص، ط1 1407 هـ.
- الملل والنّحل: أبو الفتح الشّهرستاني، مؤسسة الحلبي.
- المواقف: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى، 1997، تحقيق: د.عبد الرحمن عميرة.
- موقف البشر تحت سلطان القدر: مصطفى صبري، المطبعة السّلفيّة.
- موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين: مصطفى صبري، دار الآفاق العربيّة،ط1- 1427هـ، 2006م.
- مؤلّفات الغزالي: عبد الرّحمن بدوي، وكالة المطبوعات – الكويت.
- النّبراس شرح شرح العقائد: محمّد عبد العزيز الفرهاري، الآستانة.
- نزهة النّظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر: ابن حجر العسقلاني، مطبعة سفير بالرّياض، ط1 – 1422 هـ.
- نظرات في المضنون الصّغير: سعيد فودة، نسخة الكترونيّة.
- هداية الحكمة بتحشية محمّد سعادت حسين: أثير الدّين الأبهري – محمّد سعادت حسين، مكتبة البشرى، كراتشي – باكستان.
- هديّة العارفين أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين: إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي، دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ابن خلكان، دار صادر – بيروت.
- ينابيع المودّة: سلمان بن إبراهيم القندوري، دار العلوم، ط1- 1422 هـ، 2001م.

فهرس المحتويات